Francis A. Schaeffer

TRILOGIA

Cartea întâi:

Dumnezeu care există

Cartea a doua:

Evadare din raţional

Cartea a treia:

El există şi nu tace

Cuvânt înainte
Francis A. Schaeffer: Omul şi viziunea lui

de J. I. Packer

Era mic de statură, avea o frunte bombată şi brăzdată şi o barbă tunsă cioc. Pantalonii alpini, bufanţi până la genunchi, îi acopereau picioarele americane, capul i se înfunda între umeri şi pe faţă i se citea o de detaşare inteligentă. Nimic deosebit, veţi spune, un om serios, cu siguranţă hotărât, poate puţin excentric, dar nici pe departe unic din cauza aceasta.

Dar ce spunea era captivant. Cuvintele lui aveau fermitate, trădând viziune; amabilitate, trădând tărie; claritate nesofisticată, trădând stăpânire a minţii; compasiune, trădând o inimă sinceră şi bună. Nu exista nici urmă de viclenie în ce spunea, nici un pic de îngustime partizană sau de manipulare, doar puterea pasionată de convingere a profetului care se grăbeşte să le împărtăşească şi altora ce vede el singur.

Cine a fost Francis Schaeffer? Schaeffer a fost un om care citea, asculta şi gândea, care trăia în prezent, învăţa din trecut şi privea spre viitor; care avea darul neobişnuit de a comunica idei într-un mod uşor accesibil. Stilul lui comunicativ nu era acela al academicianului prudent, care trudeşte pentru acoperirea exhaustivă a materialului sau pentru obiectivitate şi imparţialitate. Era mai degrabă acela al unui gânditor înflăcărat care îşi descrie viziunea asupra adevărului etern în trăsături de condei îndrăzneţe şi în contraste puternice.

Academicienii nu au obosit niciodată să-l condamne pe Schaeffer pentru acest mod de a comunica. Totuşi, este un fapt dovedit că, revoltaţi împotriva diferitelor mode din domeniile lor profesionale, mulţi gânditori şi artişti tineri au găsit în analiza lui Schaeffer o frânghie de salvare care le-a adus echilibrul mintal, fără de care nu ar fi putut, literalmente, să mai trăiască. Schaeffer s-a considerat un evanghelist chemat să rostească adevărul perseverent şi fără compromisuri unor oameni reali aflaţi în necazuri reale, ale căror vieţi au fost distruse de relativismul, iraţionalismul, fragmentarea şi nihilismul culturii noastre de azi. De aceea, cred că cel mai aproape de adevăr ar fi să-l numim un profet-pastor, un vizionar care, pornind de la Biblie, în lumina viziunii lui, a căutat o lume în nevoie şi a păstorit oile Domnului.

Ce anume îi conferă lui Schaeffer notorietate? Pentru a înţelege lucrul acesta, ne-ar fi de mare ajutor să schiţăm principiile esenţiale care au conturat viziunea şi lucrarea lui.

În primul rând, Schaeffer a avut o percepţie vie a totalităţii realităţii create, a vieţii omeneşti, a gândirii fiecărei persoane şi a adevărului revelat al lui Dumnezeu. Mintea lui era făcută pentru înţelegerea principiilor primare, pentru sisteme şi pentru totalităţi, şi nu discuta niciodată izolat un subiect sau nu lăsa deoparte un punct de vedere până nu îi explora şi testa implicaţiile ca descriere totală a realităţii şi a vieţii. El considera că o astfel de analiză fundamentală este lămuritoare, deoarece concepţiile de bază despre lume nu sunt multe la număr şi trebuie să fim conştienţi de măsura în care gândurile noastre sporadice, superficiale, consideră că ceva este de la sine înţeles. Astfel, expunerea presupoziţiilor reprezintă un element central al metodei lui Schaeffer în abordarea tuturor opiniilor asupra oricărui subiect. El a prezentat întotdeauna creştinismul în termenii propriilor sale presupoziţii şi într-o formă teologică sistematică, drept vestea bună revelată a Creatorului nostru raţional şi sfânt care a devenit Răscumpărătorul nostru plin de har şi milă în spaţiu şi timp.

În al doilea rând, Schaeffer a observat primatul raţiunii în constituţia fiecărui individ şi puterea ideilor în mintea omenească. El a înţeles că „ideile au picioare", astfel că ce gândim determină ce suntem. Aşadar, prima sarcină în evanghelizare, în Apusul modern sau oriunde, este convingerea interlocutorului de a accepta concepţia creştină despre realitate. Iar primul pas în realizarea acestui lucru este să-l convingi pe acesta de *nonviabilitatea tuturor*

celorlalte concepţii, inclusiv a oricărei forme de necreştinism care ar putea exista implicit în gândirea lui. Ceea ce presupune să-1 tratezi nu ca pe un „intelectual", ci ca pe fiinţa umană care fără îndoială că este. A te adresa minţii lui în felul acesta înseamnă a-i arăta respect ca fiinţă umană creată pentru adevăr, deoarece a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

În al treilea rând, Schaeffer a perceput gândirea apuseană ca pe una în derivă pe marea fără urme a relativismului şi iraţionalismului. El a înţeles că noţiunea de adevăr care implică excluderea neadevărului şi cea de valoare care exclude nonvaloarea au dispărut atât din gândirea sofisticată, cât şi din gândirea populară. În locul ei s-a furişat ideea sintezei continue - ideea că de fapt nu există nici o deosebire reală între bine şi rău sau între adevăr şi neadevăr şi că antiteza va fi înghiţită în cele din urmă într-un „tot unitar" fără categorii.

Pentru a-i face pe oameni conştienţi de modul în care au fost amăgiţi de punctul acesta de vedere, Schaeffer prezintă în introducerea subiectelor discutate o analiză istorică menită a arăta cum a ajuns gândirea apuseană în starea ei actuală de delir. Scopul acestor analize era să restabilească noţiunea că există o antiteză absolută între adevăr şi eroare, între bine şi rău, între frumos şi urâtul obscen, şi astfel să remodeleze minţile noastre pustiite şi devastate, dându-ne încă o dată posibilitatea de a ne conferi sens vieţii, morţii, personalităţii umane şi lui Dumnezeu.

În al patrulea rând, Schaeffer a perceput importanţa identificării - în toate discuţiile apologetice şi evanghelistice şi în toată învăţătura sa referitoare la implicaţiile faptului de a fi creştin - a ceea ce el numea antiteza şi punctul de tensiune. Antiteza se stabileşte între adevăr şi neadevăr, între bine şi rău, între semnificaţie şi lipsa semnificaţiei, între sistemul de valori creştin şi cel necreştin, între relativismul secular şi absolutismul creştin. În toate subiectele pe care le-a discutat, el şi-a asumat sarcina de a analiza alegerile „sau - sau" care trebuie făcute la nivelul principiilor de bază şi să arate că opţiunile creştinismului biblic pentru viaţa personală şi comunitară sunt singurele consecvent raţionale şi satisfăcător omeneşti. A căutat în felul acesta să readucă pe făgaşul normal minţile confuze şi derutate, atât cu privire la opţiunile ontologice care stau înaintea individului, cât şi cu privire la opţiunile etice cu care se confruntă Apusul contemporan.

În al cincilea rând, Schaeffer a înţeles nevoia de a trăi adevărul, dar şi pe aceea de a gândi adevărul - pentru a demonstra lumii, prin stilul de viaţă transformat al grupurilor de credincioşi, că „Dumnezeul personal şi infinit *există cu adevărat* în generaţia noastră." Din această convingere a luat naştere centrul L' Abri din Huémoz, Elveţia, şi toate centrele L'Abri satelit din lumea apuseană. Fiecare centru L'Abri este centru de studiu, misiune de salvare, familie extinsă, clinică, centru de convalescenţă spirituală, mănăstire şi Biserică locală la un loc: un mediu în care vizitatorii învaţă să fie deopotrivă creştini şi fiinţe umane, membri ai unei comunităţi care se încrede în Dumnezeu Creatorul şi I se închină prin Isus Răscumpărătorul.

Schaeffer a înţeles că credibilitatea creştină reclamă nu doar simpla apărare a adevărului, ci şi practicarea lui; nu doar dezbaterea lui, ci şi înfăptuirea lui. Cunoaşterea faptului că adevărul lui Dumnezeu era practicat la centrul L'Abri i-a sprijinit îndrăzneala atunci când a cerut ca acelaşi adevăr să fie profesat şi în alte părţi.

Care va fi impactul lui Schaeffer pe termen lung pentru cauza creştină? Aşteptăm să vedem. Legea omenească a gloriei postume îl va trata fără îndoială pe Schaeffer aşa cum i-a tratat şi pe alţii, punându-1 în umbră temporar, acum că a decedat, şi permiţându-ne să-i vedem adevărata statură abia peste vreo zece, douăzeci de ani. Eu cred că crochiurile lui verbale şi vizuale, simple dar strălucitoare în opinia mea, vor supravieţui tuturor celorlalte lucruri, dar s-ar putea să greşesc. Totuşi, sunt sigur că nu greşesc deloc aclamându-1 pe Francis Schaeffer, micul pastor prezbiterian care a văzut bine lucrurile la care privea şi care a suferit pentru aceste lucruri cu mult mai multă dragoste decât noi ceilalţi, fiind unul din creştinii cu adevărat mari ai timpului meu.

J. I. Packer, Februarie 1990

CARTEA ÎNTÂI

DUMNEZEU CARE EXISTĂ

Prefaţă la

Dumnezeu care există *şi* Evadare din raţional

O dată cu republicarea volumelor *Dumnezeu care există* şi *Evadare din raţional* într-un singur volum, ne-am confruntat cu o dilemă. Am scris mai întâi *Dumnezeu care există.* Apoi, înainte de a fi publicată, am ţinut o serie de prelegeri la Swanwick, Anglia, pe care le-am numit „Evadare din raţional". Nu mă gândeam că aceste prelegeri aveau să fie publicate, de aceea am folosit parţial materialul din *Dumnezeu care există.* La încheierea ciclului de prelegeri, cei de la British Inter-Varsity mi-au cerut permisiunea de a publica prelegerile sub forma unei cărţi. Am acceptat lucrul acesta şi m-a bucurat larga răspândire a cărţii. Astfel că, deşi a fost scrisă mai târziu, *Evadare din raţional* a apărut înainte de *Dumnezeu care există.*

Când am ajuns să punem aceste cărţi împreună, într-un singur volum *[Operele complete ale lui Francis Schaeffer],* ne-am văzut prinşi într-o dilemă. Alăturarea acestor două lucrări ar fi însemnat într-o oarecare măsură o duplicare. Dacă am fi renunţat cu totul la *Evadare din raţional,* mulţi ar fi simţit că au pierdut un prieten vechi care le fusese de mult ajutor.

La început am încercat să le combin, dar a devenit limpede că acest lucru nu avea să meargă. Problema nu era compilarea schiţelor generale; acest lucru era relativ uşor. Problema era că în chiar conţinutul textelor existau diferite fapte şi nuanţe care s-ar fi pierdut în subiectele care erau tratate în fiecare dintre aceste două lucrări. Amândouă erau la fel de necesare pentru a înţelege cum am ajuns la starea de lucruri a zilelor noastre.

Evadare din raţional a apărut întâi sub forma unor prelegeri. Din cauza grupului căruia mă adresam, în fiecare prelegere am accentuat impactul gândirii moderne asupra gândirii creştine. De aceea am revenit la ideea aceasta de mai multe ori pe parcursul discuţiei generale şi nu am tratat-o într-o singură secţiune, ca în *Dumnezeul care există,* aceasta din urmă fiind proiectată şi scrisă sub forma unei cărţi.

Dacă ar fi să ţin din nou aceste prelegeri, aş face acelaşi lucru, deoarece mare parte din gândirea creştină de azi încă ignoră pătrunderea formelor de gândire seculară în interiorul ei. Când au fost ţinute aceste prelegeri, problema şi confuzia porneau de la oamenii care lucrau în domeniul ştiinţelor. Astăzi ele pornesc de la teologi, dar este aceeaşi problemă şi confuzie, fiind chiar mai devastatoare acum. Astfel, insistenţa asupra nevoii stringente de a înţelege sistemul modern ca pe un întreg, conştientizarea dihotomiei şi a disperării „saltului credinţei" în gândirea modernă continuă să fie la fel de importante acum ca în anii '60. Pentru a confrunta cu adevărat omul modern nu trebuie să existe această dihotomie; în schimb Scriptura trebuie să spună adevărul despre Dumnezeu, despre lumea reală a istoriei şi despre cosmos.

Francis A. Schaeffer, 1982
[Din *Prefaţa* la *Operele Complete*]

SECŢIUNEA ÎNTÂI

Climatul intelectual şi cultural al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea

... Doamne ...
Tu ai făcut toate lucrurile,
şi *prin voia Ta stau înfiinţa şi au fost făcute!*
(Apocalipsa 4:11)

Dumnezeu 1-a făcut pe om după chipul Său, 1-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut.
(Geneza 1:27)

Acum, aşa vorbeşte Domnul,
care te-a făcut, Iacove,
şi Cel ce te-a întocmit, Israele!
Nu te teme de nimic, căci Eu te izbăvesc,
te chem pe nume: eşti al Meu.
Dacă vei trece prin ape, Eu voi fi cu tine
şi râurile nu te vor îneca;
dacă vei merge prin foc, nu te va arde,
şi flacăra nu te va aprinde.
Căci Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău,
Sfântul lui Israel, Mântuitorul tău!
(Isaia 43:1-3)
Universul nu era însărcinat cu viaţă şi nici biosfera cu omul. Numărul nostru a ieşit la un joc la Monte Carlo. (Jacques Monod)

Omului ca om suntem gata să îi spunem cale bătută. (B. F. Skinner)

CAPITOLUL UNU

Instaurarea scindării

Înainte de schismă

Actuala ruptură dintre generaţii a fost provocată aproape în întregime de schimbarea survenită în conceptul de adevăr.

Oriunde priveşti astăzi, prevalează acest nonconcept. Consensul din jurul nostru este aproape monolitic, fie că luăm în considerare artele, literatura sau citim pur şi simplu ziare şi reviste cum ar fi *Time, Life, Newsweek, The Listener* sau *The Observer.* Putem simţi din toate părţile strânsoarea sufocantă a acestei noi metodologii - şi prin „metodologie" înţelegem modul în care abordăm adevărul şi cunoaşterea. Este ca şi cum te-ai sufoca pe o ceaţă londoneză deosebit de rea. Şi întocmai cum ceaţa nu poate fi ţinută dincolo de ziduri sau de uşi, acest consens ajunge să ne împresoare până când încăperea în care locuim nu mai este nepoluată, deşi abia dacă ne dăm seama ce s-a întâmplat.

Tragedia în care ne găsim astăzi este că oamenii sunt fundamental afectaţi de noul mod de a privi adevărul, dar cu toate acestea nu au analizat niciodată devierea care a avut loc. Tinerii provenind din familiile creştine sunt crescuţi în vechea înţelegere a adevărului. Apoi sunt supuşi cadrului modern. Cu timpul devin tot mai derutaţi deoarece nu înţeleg alternativele care le sunt prezentate. Confuzia devine dezorientare şi, în scurt timp, aceasta îi copleşeşte. Din nefericire, acest lucru este adevărat nu doar în rândul tinerilor, ci şi în cazul multor pastori, educatori creştini, evanghelişti şi misionari.

Astfel, după cum văd eu lucrurile, această prefacere în înţelegerea modului în care ajungem la cunoaştere şi adevăr este cea mai importantă problemă cu care se confruntă creştinismul azi.

Dacă aţi fi trăit în Europa, să spunem înainte de 1890 sau în Statele Unite cândva înainte de 1935, nu ar fi trebuit să pierdeţi prea mult timp gândindu-vă la presupoziţiile voastre. (Aceste date sunt arbitrare, deoarece în Europa, cel puţin, schimbarea s-a produs treptat. în America, anii cruciali de schimbare au fost din 1913 până în 1940, iar în timpul acestei perioade relativ scurte întregul mod de gândire a fost revoluţionat; anul 1913 a fost cel mai important an în Statele Unite, nu pentru că a fost anul dinainte de Primul Război Mondial, ci dintr-un alt motiv semnificativ, aşa cum vom vedea mai târziu.)

Înaintea acestor repere temporale, toată lumea pornea de la aproximativ aceleaşi presupoziţii, care în practică păreau a fi în conformitate cu înseşi presupoziţiile creştinului. Aceasta era adevărat atât în domeniul epistemologiei, cât şi în cel al metodologiei. Epistemologia este teoria despre cum cunoaştem, sau despre cum putem fi siguri că ceea ce credem că ştim privitor la lumea din jurul nostru este corect. Metodologia este modul în care abordăm chestiunea adevărului şi a cunoaşterii.

Se poate argumenta că necreştinii nu aveau nici un drept să acţioneze pornind de la presupoziţiile de la care porneau. Acest lucru este adevărat. Asemenea romanticilor, ei acceptau soluţii optimiste fără un temei suficient. Cu toate acestea, au continuat să gândească şi să acţioneze ca şi cum aceste presupoziţii ar fi fost adevărate.

Care erau aceste presupoziţii? Principala presupoziţie era că absoluturile există cu adevărat. Ei au acceptat posibilitatea unui absolut în domeniul Fiinţei (sau al *cunoaşterii)* şi în domeniul *moralei.* În consecinţă, fiindcă acceptau posibilitatea absoluturilor, chiar dacă nu

erau de acord cu privire la care sunt acestea, oamenii puteau raţiona împreună pe temeiul clasic al antitezei. Ei considerau de la sine înţeles că, dacă un lucru era adevărat, opusul lui era fals. În moralitate, dacă un anumit lucru este corect, opusul lui este greşit. Această mică formulă, „A este A" şi „A nu este egal cu non-A", este prima mişcare în logica clasică. Înţelegând până unde s-a ajuns în abandonarea acestei formule, vom înţelege situaţia noastră actuală.

Absoluturile implică antiteza. Necreştinul operează romantic pe această bază fără să aibă o cauză suficientă şi un fundament adecvat pentru a proceda astfel. De aceea, era încă posibilă discuţia despre ce este bine şi ce este greşit, ce este adevărat şi ce era fals. Puteai să-i spui unei necreştine să „fie fată cuminte" şi, deşi era posibil ca ea să nu-ţi urmeze sfatul, cel puţin înţelegea la ce te refereai. A spune astăzi acelaşi lucru unei fete cu adevărat moderne înseamnă a afirma un „nonsens". Privirea inexpresivă pe care ai primi-o probabil drept răspuns nu înseamnă că standardele tale au fost respinse, ci că mesajul tău este lipsit de sens.

Schimbarea a fost enormă. În urmă cu treizeci de ani sau mai bine ai fi putut spune lucruri de genul: „Aceasta este adevărat" sau „Aceasta este corect" şi te-ai fi aflat pe lungimea de undă a tuturor. Oamenii puteau să-şi formuleze sau nu într-un mod consecvent credinţele, dar toţi vorbeau unul cu altul ca şi când ideea de antiteză ar fi fost corectă. Astfel, în evanghelizare, în chestiuni spirituale şi în educaţia creştină puteai porni de la certitudinea că auditoriul tău te înţelege.

Apologetica presupoziţională ar fi oprit decăderea[1]

A fost într-adevăr regretabil că „gânditorii" noştri creştini de dinaintea schimbării şi a instaurării schismei nu au vorbit şi nu au predicat cu o înţelegere clară a presupoziţiilor. Dacă ar fi făcut lucrul acesta, nu ar fi fost luaţi prin surprindere şi ar fi putut să-i ajute pe tineri să facă faţă dificultăţilor cu care se confruntau. Inacceptabil este că nici măcar acum, la ani buni după ce schimbarea s-a încheiat, mulţi creştini nu ştiu încă ce se întâmplă. Şi aceasta, deoarece nu-i învaţă nimeni cât este de importantă gândirea în termenii presupoziţiilor, îndeosebi în relaţie cu adevărul.

Gândirea seculară şi teologia liberală au copleşit Biserica, deoarece conducătorii acesteia nu au înţeles importanţa combaterii unui set fals de presupoziţii. În general, ei au dus lupta pe un teren greşit şi astfel, în loc să fie în frunte atât în apărare, cât şi în comunicare, au rămas în mod jalnic în urmă. Aceasta a constituit o deficienţă reală, care este chiar azi greu de îndreptat printre evanghelici.

Folosirea apologeticii clasice a fost eficientă înainte de această schimbare doar pentru că necreştinii operau, la suprafaţă, cu aceleaşi presupoziţii, chiar dacă aveau o bază inadecvată pentru ele. Totuşi, în apologetica clasică, presupoziţiile erau rareori analizate, discutate sau luate în considerare.

Astfel, dacă un om se ridica să predice Evanghelia şi spunea: „Credeţi lucrul acesta, este adevărat", cei care-1 auzeau spuneau: „Ei bine, dacă aşa stau lucrurile, atunci opusul lui este fals." Presupoziţia antitezei era cuprinsă în întreaga perspectivă mentală a omului. Nu trebuie să uităm că creştinismul istoric se bazează pe antiteză. Fără ea, creştinismul istoric nu are sens. Principala antiteză este că Dumnezeu există în contrast (în antiteză) cu nonexistenţa Lui. Întrebarea care dintre aceste enunţuri este adevărat aduce o schimbare radicală în domeniul cunoaşterii şi al moralei, şi în întreaga viaţă.

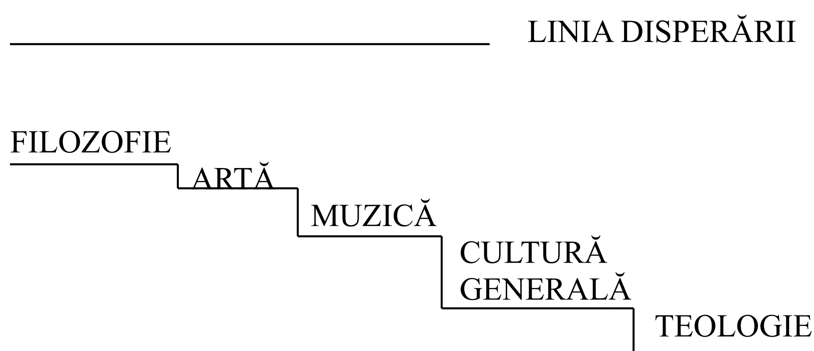
Linia disperării

Avem astfel o linie istorică de felul acesta:



Observaţi că am numit această linie „linia disperării". Deasupra acestei linii găsim oameni care trăiesc cu noţiunile lor romantice despre absoluturi (deşi nu au o baza logică suficientă). De cealaltă parte a liniei totul este schimbat. Omul gândeşte altfel adevărul.

Pentru a înţelege mai bine această linie a disperării, nu trebuie să ne-o reprezentăm ca pe o linie orizontală, ci ca pe o linie frântă, sub formă de trepte.



Fiecare dintre aceste niveluri reprezintă etape temporale. Treapta cea mai înaltă este prima, cea mai de jos este ultima. Aceasta este ordinea în care schimbarea în sfera adevărului a afectat viaţa oamenilor.

Schimbarea s-a produs progresiv şi din trei direcţii diferite. Oamenii nu s-au trezit într-o bună dimineaţă, descoperind că schimbarea a cuprins subit totul.

Mai întâi s-a răspândit geografic. Noile idei au apărut în Germania şi s-au răspândit în exterior. Ele au afectat mai întâi continentul, apoi au traversat Canalul în Anglia, şi apoi Atlanticul în America. În al doilea rând, schimbarea s-a infiltrat în societate de la adevăraţii intelectuali, la cei mai educaţi, apoi în jos la muncitori, ajungând în cele din urmă la clasa mijlocie. În al treilea rând, ea s-a răspândit aşa cum arată diagrama, de la o disciplină la alta, începând cu filozofii şi terminând cu teologii. Teologia a fost ultima pentru o lungă perioadă de timp. Studiind această deviere culturală, mi se pare curios că atât de mulţi iau ultima modă teologică şi o aclamă ca pe o noutate. *Dar, de fapt, ceea ce afirmă acum noua teologie a fost deja articulat în toate celelalte discipline.*

Este important să înţelegem natura fundamentală a acestei linii. Dacă noi, creştinii, ne adresăm oamenilor ca şi cum aceştia s-ar situa deasupra liniei, când în realitate sunt de

cealaltă parte a ei, încercarea este sortită eşecului. Şi aceasta îi priveşte deopotrivă pe docheri şi pe intelectuali. Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul conceptului de spiritualitate. De această parte a liniei, „spiritualitatea" devine opusul spiritualităţii creştine.

Unitate şi fragmentare în raţionalism

Există o unitate reală în gândirea necreştină, după cum există şi diferenţe în această unitate. Trecerea sub linia disperării este una din aceste diferenţe în unitatea gândirii necreştine. Factorul unificator poate fi numit raţionalism, sau, dacă vreţi, umanism − deşi dacă folosim ultimul termen, trebuie să fim atenţi să deosebim sensul lui în acest context de sensul limitat al cuvântului *umanism,* aşa cum este folosit într-o carte ca *The Humanist Frame*[2]*,* editată de Jir Julian Huxley. Tipul acesta din urmă de umanism a devenit un termen tehnic în interiorul sensului mai larg al cuvântului. Umanismul, în sensul mai larg, mai cuprinzător, reprezintă sistemul prin care oamenii, bărbaţi şi femei, pornind exclusiv prin propriile resurse şi având doar Omul ca centru integrator, încearcă să descopere pe cale raţională întreaga cunoaştere, semnificaţie şi valoare. De asemenea, trebuie să ne asigurăm că cuvântul *raţionalism,* al cărui sens se suprapune cu al celui de umanism în sensul larg al termenului, nu se confundă cu cuvântul *raţional. Raţional* înseamnă că lucrurile din jurul nostru nu sunt contrare raţiunii; sau, ca să o spunem altfel, că aspiraţia omului la raţiune este validă. De aceea, poziţia iudeo-creştină este raţională, dar ea este contrariul raţionalismului.

Deci raţionalismul sau umanismul reprezintă unitatea din interiorul gândirii necreştine. Totuşi, dacă creştinii vor să-i înţeleagă pe oamenii din generaţia lor şi să li se adreseze, ei trebuie să ţină cont de forma pe care raţionalismul o ia în acel moment. într-un anume sens, el este întotdeauna acelaşi – oamenii încearcă să construiască pornind doar de la ei înşişi. Într-un alt sens, el se schimbă permanent, cu diferite accente pe care creştinul trebuie să le cunoască dacă nu vrea să se trezească lucrând într-o perioadă care nu mai există.

Linia disperării indică o schimbare uriaşă în unitatea raţionalismului. Deasupra liniei oamenii erau nişte optimişti raţionalişti. Ei credeau că pot începe cu ei înşişi şi pot desena un cerc care să cuprindă toate gândurile despre viaţă şi viaţa însăşi, fără a fi necesar să se îndepărteze de logica antitezei. Credeau că oamenii finiţi pot găsi singuri, în mod raţional, o unitate în diversitatea absolută – o explicaţie adecvată pentru întreaga realitate. Aici se situau filozofii înaintea vremii noastre. Singura dispută reală între aceşti raţionalişti optimişti se referea la cercul care trebuia desenat. Cineva desena un cerc şi spunea: „Poţi trăi în cercul acesta." Altul îl tăia şi desena alt cerc. Apoi venea un altul şi, tăind cercul anterior, îl desena pe al lui – *ad infinitum.* Astfel, dacă începi să studiezi filozofia urmărind *istoria* filozofiei, când vei termina de studiat toate aceste cercuri, dintre care fiecare a fost distrus de următorul, s-ar putea să îţi vină să te arunci de pe Podul Londrei!

Dar la un moment dat această încercare de a produce un umanism optimist *unificat* a luat sfârşit. Filozofii au ajuns la concluzia că nu vor găsi un cerc raţionalist unificat care să conţină întreaga gândire şi în care să poată trăi. Era ca şi cum raţionalistul şi-ar fi dat seama dintr-o dată că este închis într-o cameră rotundă şi mare, fără uşi şi fără ferestre, înconjurat doar de întuneric. Din mijlocul camerei, ar fi pornit pipăind spre pereţi şi ar fi început să caute o ieşire. Ar fi înconjurat încăperea şi apoi şi-ar fi dat seama că nu există nici o ieşire, absolut nici o ieşire! *În cele din urmă, filozofii au ajuns să-şi dea seama că nu pot găsi acest cerc raţionalist unificat şi astfel, depărtându-se de metodologia clasică a antitezei, au schimbat conceptul de adevăr - şi aşa s-a născut omul modern.*

În felul acesta omul modern a trecut sub linia disperării. El a fost împins acolo împotriva dorinţei lui. A rămas tot raţionalist, dar s-a schimbat. înţelegem noi creştinii această schimbare din lumea contemporană? Dacă nu o înţelegem, atunci de cele mai multe ori vorbim singuri.

Tendinţe spre uniformizarea culturii

Înţelegerea schismei în care a fost adus omul de gândirea lui nu are doar o valoare intelectuală, ci şi una spirituală. Creştinul trebuie să se împotrivească spiritului lumii. Dar când spunem lucrul acesta, trebuie să fim conştienţi că duhul lumii nu ia întotdeauna aceeaşi formă. Astfel, creştinul trebuie să se împotrivească duhului lumii *în forma pe care acesta o ia în generaţia lui.* Dacă nu procedează aşa, el nu se împotriveşte deloc duhului lumii. Acest lucru este adevărat îndeosebi pentru generaţia noastră, deoarece forţele care lucrează împotriva noastră se caracterizează printr-o astfel de totalitate. Generaţia noastră de creştini are nevoie mai mult decât oricare alta să ia aminte la aceste cuvinte atribuite lui Martin Luther:

> Dacă proclam cu toată puterea mea şi explic cât se poate de limpede fiecare parte a adevărului lui Dumnezeu, cu excepţia acelei mici părţi pe care lumea şi diavolul o atacă acum, nu îl mărturisesc pe Cristos, indiferent cu câtă îndrăzneală L-aş proclama. Unde bătălia este în toi, acolo se dovedeşte loialitatea luptătorului. Şi chiar dacă el stă neclintit în tot restul câmpului de bătălie, dacă se eschivează aici, aceasta nu înseamnă decât nestatornicie şi dezonoare.

Este falsă afirmaţia că există o cultură total uniformă. Nu este adevărat. Şi totuşi, atunci când studiem arta şi literatura trecutului şi acele lucruri care ne ajută să înţelegem o cultură, descoperim tendinţa spre un întreg monolitic şi uniform.

Printr-un studiu de arheologie se poate arăta cum o anumită idee s-a dezvoltat într-un anumit loc şi apoi, de-a lungul a câtorva sute de ani, a penetrat un spaţiu mai vast. Putem lua drept exemplu cultura indo-europeană, a cărei răspândire poate fi urmărită prin circulaţia anumitor cuvinte.

În trecutul îndepărtat, răspândirea anumitor concepte culturale era aşa de lentă, încât uneori, când acestea ajungeau în alte zone, se schimbau deja în locul de origine. Dar astăzi lumea este mică şi este foarte posibil să avem o cultură monolitică ce se răspândeşte rapid şi influenţează porţiuni mari ale omenirii. Nici o barieră artificială, cum ar fi Cortina de Fier, nu poate împiedica circulaţia ideilor. Pe măsură ce lumea s-a micşorat şi pe măsură ce ea a devenit în mare parte post-creştină, amândouă părţile Cortinei de Fier au urmat aceeaşi metodologie şi aceeaşi formă de gândire monolitică de bază – şi anume, lipsa absoluturilor şi a antitezei, care conduce la relativism pragmatic.

În formele moderne ale educaţiei specializate există tendinţa de a pierde întregul în părţi, şi în sensul acesta putem spune că generaţia noastră produce puţini oameni cu adevărat educaţi. Adevărata educaţie înseamnă gândirea prin asocieri între diferitele discipline, şi nu doar a fi foarte bine pregătit într-un singur domeniu, adică un tehnician. Cred că nici o altă disciplină nu a tins spre o mai mare fragmentare în gândire ca teologia evanghelică ortodoxă de azi.

Reprezentanţii creştinismului istoric înţeleg cu mare greutate relaţiile dintre diferitele domenii ale gândirii. Atunci când apostolul ne-a avertizat „să ne păzim neîntinaţi de lume"[3], el nu s-a referit la ceva abstract. Dacă creştinul doreşte să pună în aplicare această poruncă, el trebuie să înţeleagă ce anume îl confruntă în mod antagonist în propriul lui moment istoric. Altfel devine pur şi simplu o piesă de muzeu nefolositoare, şi nu un luptător viu pentru Isus Cristos.

Creştinul ortodox plăteşte un preţ foarte mare, atât în apărarea Evangheliei, cât şi în comunicarea acesteia, din cauză că nu gândeşte şi nu acţionează ca o persoană educată, care înţelege uniformitatea culturii noastre moderne şi se angajează într-o confruntare cu aceasta.

CAPITOLUL DOI

Primul pas în linia disperării: filozofia

Hegel, poarta de intrare

Omul care a deschis poarta spre linia disperării a fost filozoful german Hegel (1770-1831). Înainte de el adevărul era conceput pe baza antitezei, nu dintr-un motiv bine întemeiat, ci pentru că omul acţiona în mod romantic pe această bază.

Cartea de faţă nu intenţionează să trateze exhaustiv evoluţia gândirii din vremea Renaşterii până la Hegel. *Evadare din raţional* face o prezentare mai amănunţită a gândirii începând cu d' Aquino, în timpul Renaşterii, momentului naşterii ştiinţei moderne, inclusiv a locului pe care îl deţine Immanuel Kant. Kant este cât se poate de important şi omiterea lui ar însemna să lăsăm pe dinafară una din piesele principale în dezvoltarea gândirii moderne.

Adevărul, în sensul antitezei, este legat de principiul cauză-efect. Cauza şi efectul produc o reacţie în lanţ, care înaintează pe o linie orizontală. O dată cu apariţia lui Hegel, acest lucru s-a schimbat.

Trebuie să înţelegem aici importanţa sincronizării. Învăţătura lui Hegel a apărut exact la momentul istoric potrivit pentru ca gândirea lui să aibă efectul maxim.

Sa ni-1 imaginăm pe Hegel şezând într-o zi în taverna locală înconjurat de prieteni şi conversând pe temele filozofice ale zilei. Deodată îşi pune halba cu bere pe masă şi spune: „Am o idee. De acum înainte să gândim aşa: în loc să gândim în termenii cauzei şi efectului, avem de fapt o teză opusă unei antiteze, iar răspunsul relaţiei lor nu este mişcarea orizontală de la cauză la efect, ci o sinteză." Închipuiţi-vă, de asemenea, că în preajmă se află un om de afaceri german mai greu de cap care aude remarca lui. Probabil că îşi spune: „Ce încâlcit şi nepractic!" Dar nu ar putea fi mai departe de adevăr. Căci, indiferent dacă Hegel însuşi sau cei care îl ascultau au înţeles lucrul acesta sau nu, când Hegel a expus această idee, el a schimbat lumea cu ea.

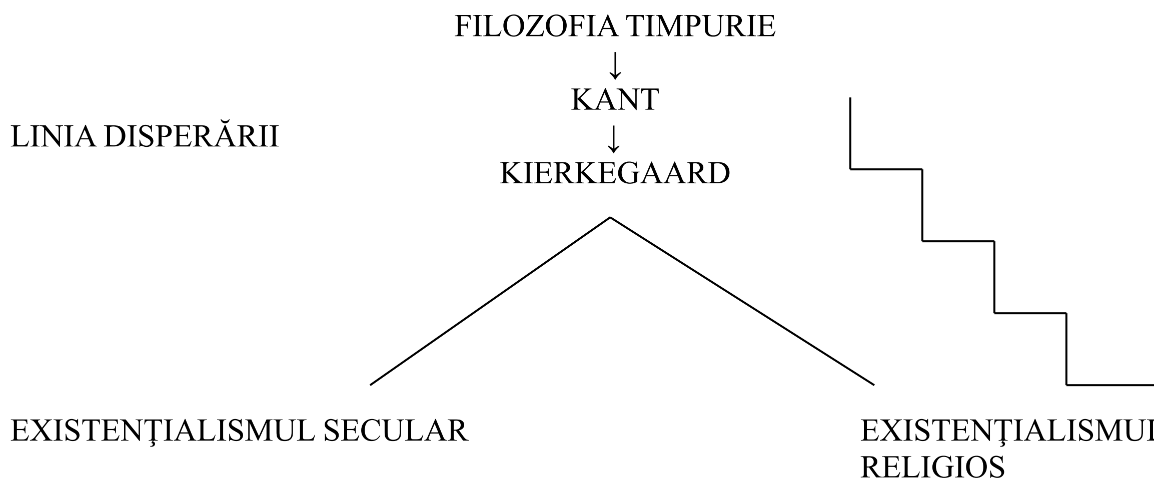
Lucrurile nu au mai fost la fel de atunci. Printre altele, gândirea dialectică s-a bazat pe această idee, iar aceasta a avut şi are o importanţă crucială pentru marxism. Astăzi sinteza hegeliană domină de ambele părţi ale Cortinei de Fier.

Dacă înţelegem dezvoltarea filozofiei, a moralei sau a gândirii politice de atunci şi până azi, atunci ştim că Hegel şi sinteza lui au avut câştig de cauză. Cu alte cuvinte, Hegel a respins linia dreaptă ce caracteriza gândirea de până atunci şi a substituit-o cu un triunghi. În locul antitezei, avem sinteza ca abordare a adevărului de către omul modern. Dar Hegel nu a formulat lucrurile chiar atât de simplu. Gândirea şi scrierile lui sunt complicate, însă concluzia ce se impune este că toate poziţiile posibile devin relative şi ea duce la conceptul că adevărul trebuie căutat mai degrabă în sinteză decât în antiteză.

Dar observaţi că Hegel a fost doar poarta de intrare spre linia disperării. El însuşi nu a trecut niciodată prin ea. Din scrierile lui, el poate fi clasificat cu uşurinţă ca idealist, în sensul că a încercat să rezolve problema unităţii cu ajutorul limbajului religios. El a crezut că practic se poate ajunge la sinteză prin raţiune. Dar acest lucru nu s-a dovedit posibil, astfel că următorul om pe care va trebui să îl analizăm a trecut sub linia disperării.

Kierkegaard, primul om sub linia disperării

Se spune adesea că danezul Soren Kierkegaard (1813-1855) este părintele gândirii moderne. Şi este adevărat. El este părintele gândirii moderne existenţiale atât seculare, cât şi teologice. Acum diagrama noastră arată astfel:



De ce putem crede fără să greşim că Kierkegaard este părintele amândurora? Ce presupoziţie importantă a adăugat el la evoluţia gândirii? Kierkegaard a ajuns la concluzia că nu se poate ajunge la sinteză prin raţiune. în schimb, la orice lucru de o reală importanţă se ajunge printr-un salt al credinţei.

Kierkegaard a fost un om complex, iar scrierile lui, îndeosebi cele devoţionale, sunt adesea de mare ajutor. Credincioşii fideli Bibliei din Danemarca folosesc încă scrierile lui devoţionale. De asemenea, putem foarte bine înţelege protestul lui împotriva lipsei de viaţă din Biserica vremii lui. Totuşi, prin scrierile lui mai filozofice, el devine părintele gândirii moderne. Ajungem astfel la lucrarea lui despre Avraam şi „jertfirea" lui Isaac. Kierkegaard a afirmat că acesta a fost un act de credinţă fără nimic raţional pe care să se bazeze sau la care să se raporteze. Aceasta este originea conceptului modern de „salt al credinţei" şi de separare totală a raţionalului de credinţă.

În această meditaţie asupra lui Avraam, Kierkegaard nu a citit Biblia cu destulă atenţie. Înainte ca lui Avraam să i se ceară să-1 sacrifice pe Isaac (sacrificiu care, desigur, Dumnezeu nu a permis să fie consumat), el a avut parte de o revelaţie propoziţională foarte bogată, el îl văzuse pe Dumnezeu împlinindu-Şi promisiunile făcute lui. Pe scurt, cuvintele lui Dumnezeu din acel moment erau în contextul motivaţiei puternice a lui Avraam de a şti atât că Dumnezeu există, cât şi că este cu totul demn de încredere.

Dar acest lucru nu minimalizează deloc credinţa de care Avraam a dat dovadă în lunga călătorie spre muntele Moria şi în toate celelalte situaţii, dar cu siguranţă că nu a fost un „salt al credinţei" separat de raţionalitate.

Nu cred că Kierkegaard ar fi fericit sau ar fi de acord cu dezvoltările ulterioare ale gândirii lui, atât în existenţialismul secular cât şi în cel religios. Dar cele scrise de el au dus treptat la separarea absolută a raţionalului şi logicului de credinţă.

Nu mai există nici o relaţie între raţional şi credinţă, ca în diagrama aceasta:

CREDINŢĂ (NONRAŢIONAL – OPTIMISM)

RAŢIONALUL (PESIMISM)

Scopul nostru nu este să facem o prezentare a întregii învăţături a lui Kierkegaard. Conţinutul ei a fost mult mai vast. *Dar importanţa lui constă în faptul că atunci când a enunţat conceptul saltului credinţei, el a devenit cu adevărat părintele întregii gândiri moderne existenţiale, atât seculare cât şi teologice.*

Ca urmare, începând de atunci, dacă omul raţional vrea să se ocupe de lucrurile cu adevărat importante din viaţa omenească (cum ar fi scopul, semnificaţia, validitatea dragostei), el trebuie să abandoneze gândirea raţională asupra lor şi să facă un salt uriaş şi nonraţional al credinţei. Modelul raţionalist nu a reuşit să producă un răspuns bazat pe raţiune, şi astfel orice speranţă legată de un domeniu uniform al cunoaşterii a trebuit să fie abandonată. De aici rezultă o dihotomie de genul acesta:

NONRAŢIONALUL ŞI NONLOGICUL	Experienţă existenţială; experienţă finală; experienţă autentică
RAŢIONALUL ŞI LOGICUL	Doar particularii, nici un scop, nici o semnificaţie. Omul este o maşină.

Devenind conştienţi de cursul dezvoltării filozofiei moderne, putem observa că, deşi par să existe azi multe forme de filozofie, în realitate există foarte puţine. Toate se caracterizează prin acelaşi tipar. De exemplu, dacă aţi asculta filozofia desemnării, aşa cum este ea predată la Cambridge, şi apoi v-aţi întoarce, să spunem, la existenţialismul lui Karl Jaspers, aţi putea crede că nu există o unitate între ele. Dar lucrurile nu stau aşa. Astăzi există un acord fundamental între aproape toate catedrele de filozofie, şi anume negarea radicală a posibilităţii de a desena un cerc care să cuprindă totul. În acest sens, filozofiile de azi pot fi numite cu toată seriozitatea antifilozofii.

Existenţialismul lui Jaspers, Sartre şi Heidegger

Dintre cele două forme de gândire existenţialistă despre care am spus că au înflorit pornind de la Kierkegaard, ne vom ocupa mai întâi de cea seculară. Mai târziu ne vom ocupa de existenţialismul teologic, analizându-1 pe Karl Barth.

Există trei şcoli principale de gândire existenţialistă seculară: şcoala elveţiană, şcoala franceză şi şcoala germană. Majoritatea oamenilor nu cunosc lucrarea lui Karl Jaspers (1883-1969) în Elveţia tot atât de bine ca pe aceea a contemporanilor lui din Franţa sau Germania, dar importanţa lui este una singulară de excepţie. A fost german, dar a predat la Universitatea din Basel. El a insistat foarte mult asupra necesităţii de a aştepta o „experienţă ultimă" nonraţională, care să dea sens vieţii. Mulţi adepţi ai lui Jaspers au venit la mine şi mi-au spus: „Am avut o experienţă ultimă". Şi ei nu se aşteaptă niciodată ca eu să îi întreb în ce a constat ea. Dacă aş pune această întrebare, aş dovedi pur şi simplu că sunt un neiniţiat.

Descrierea acesteia ca experienţă *existenţială* înseamnă că ea nu poate fi comunicată. Acestor oameni le este imposibil să comunice un conţinut al experienţei pe care au avut-o. După o discuţie prelungită, unii dintre ei mi-au spus: „Privindu-te şi discutând cu tine, observând sensibilitatea şi simpatia ta faţă de alţii şi deschiderea de care dai dovadă

atunci când discuţi cu oamenii, este evident că şi tu eşti un om care cunoaşte realitatea experienţei ultime." Ei spun lucrul acesta ca pe complimentul suprem, iar eu le răspund întotdeauna: „Mulţumesc foarte mult." Şi o spun cât se poate de sincer, deoarece este un fapt remarcabil ca unul din aceşti oameni să îi spună unui creştin ortodox că el crede că acesta înţelege. Dar apoi merg mai departe şi le spun: „Da, am avut o experienţă finală, dar ea poate fi verbalizată şi este de aşa natură încât poate fi discutată raţional." Apoi le vorbesc despre relaţia mea personală cu Dumnezeul personal care există. Încerc să îi fac să priceapă că această relaţie se bazează pe comunicarea propoziţională scrisă pe care Dumnezeu a adresat-o oamenilor şi pe lucrarea încheiată a lui Isus Cristos în istoria spaţio-temporală. Ei răspund că lucrul acesta este imposibil, că încerc să fac ceva care nu poate fi făcut. Şi discuţia îşi urmează cursul.

Încercaţi să vă puneţi pentru un moment în locul unui astfel de om. El are o problemă adâncă, deoarece agaţă tot ceea ce are a face cu siguranţa existenţei lui şi cu speranţa unui sens de o experienţă titanică pe care a avut-o la un moment anume din trecut.

Ar fi greşit să ne închipuim că aceşti oameni nu sunt serioşi. Mi-aş dori ca mulţi evanghelici să aibă integritatea de care dau dovadă aceşti oameni în frământările lor. Mi s-a spus că atunci când Karl Jaspers şi-a început prelegerile în faţa celor mai buni studenţi ai săi, i-a avertizat să nu se sinucidă, deoarece nu se poate şti cu siguranţă dacă poţi avea o experienţă ultimă atunci când îţi iei viaţa. Ne-am putea dori ca tot mai mulţi creştini care spun că cred în Cristos să manifeste o astfel de intensitate în dedicare.

Dar în frământările lor există oroare de întunecime profundă. Deşi sunt oameni de o sinceritate deosebită, aceasta nu îi face capabili să îşi comunice altora experienţele. Individul nu poate să-şi verbalizeze nici măcar lui însuşi ce s-a întâmplat. Mâine dimineaţă vor spune: „Ieri am avut o experienţă." Ziua următoare ei încă spun: „Am avut o experienţă." O lună sau un an mai târziu, ei se agaţă cu îndârjire de singura lor speranţă privind sensul şi siguranţa existenţei repetând: „Ştiu că am avut o experienţă." Oroarea acestei situaţii provine din faptul că îşi pun speranţa într-o experienţă nonraţională, nonlogică şi necomunicabilă.

Dacă trecem de la existenţialismul elveţian la cel francez, ajungem la Jean-Paul Sartre (1905-1980) şi la Albert Camus (1913-1960). Ei sunt diferiţi unul de altul, dar împărtăşesc aceleaşi concepte de bază. Dintre cei doi, probabil că Sartre vorbeşte cel mai logic. El spune că trăim cu toţii într-un univers absurd. Totul, spune el, este ridicol. Dar încercăm să ne autentificăm printr-un act de voinţă. Nu contează deloc în ce direcţie acţionăm, atâta timp cât acţionăm.

Să luăm morala pentru a exemplifica logica acestei gândiri. Vezi o femeie bătrână, şi dacă o ajuţi să treacă strada în siguranţă, „te-ai autentificat pe tine însuţi". Dar dacă în loc de asta, decizi să o loveşti în cap şi să îi înhaţi geanta, „te vei fi autentificat pe tine însuţi" în egală măsură. Conţinutul nu este important; trebuie doar să alegi şi să acţionezi. Asta-i tot; aşa te autentifici pe tine însuţi. Acesta este existenţialismul în formă franceză. După cum voi arăta mai târziu, nici Sartre, nici Camus nu au reuşit să trăiască practic în felul acesta, dar aceasta era poziţia lor teoretică.

Cum se face că aceşti oameni au ajuns la o poziţie atât de stranie şi disperată? Răspunsul e din cauză că au trecut sub linia disperării. Ei au renunţat la speranţa unui cerc raţional care să le ofere răspunsul pentru viaţă şi nu au rămas decât cu antiraţionalul.

În sfârşit, avem forma germană a existenţialismului, aşa cum a fost el enunţat de Martin Heidegger (1889-1976). Fascinantă la Heidegger este coexistenţa a două perioade distincte în viaţa lui. Prima perioadă ajunge până la vârsta de aproximativ 70 de ani, iar cea de-a doua de atunci înainte. Unii dintre studenţii mei glumeau pe tema aceasta şi au compus chiar un cântec care spunea: „Bătrânul Heidegger este noul Heidegger!" (în engleză, joc de cuvinte: „The old Heidegger is the new Heidegger"). Schimbarea s-a produs deoarece el nu mai putea să trăiască pe baza sistemului său. înainte de această schimbare, pe care o vom

supune unei analize detaliate ceva mai târziu, Heidegger a fost un adevărat existenţialist. El a ajuns la aceeaşi nevoie de autentificare ca şi Sartre. Cum se putea obţine aceasta? Nu printr-un act de *voinţă,* ci printr-un vag *sentiment* de anxietate. Anxietatea nu trebuie confundată cu frica. Pentru el, frica are un obiect; anxietatea nu. Autentificarea vine prin sentimentul anxietăţii, *Angst,* de ceva care transcende înţelegerea ta – o presimţire rea, şi aceasta este tot.

Antifilozofia lumii anglo-saxone

Două tipuri de filozofie au predominat recent în lumea anglo-saxonă. Acestea sunt pozitivismul logic şi filozofia desemnării. Nici una dintre acestea nu-şi are rădăcinile în existenţialism; de fapt, amândouă pretind că se deosebesc net de existenţialism. Ele insistă cu tărie că sunt logice şi raţionale. Deşi admitem că în ceea ce priveşte originea nu au nici o legătură cu existenţialismul, au totuşi ceva în comun cu el: în feluri diferite, toate sunt antifilozofii.

Pozitivismul logic pretinde că pune raţional bazele fiecărui pas, pe măsură ce înaintează. Cu toate acestea, el nu oferă nici un universal teoretic pentru a-şi valida măcar primul pas. Pozitiviştii acceptă (deşi nu prezintă nici o motivaţie logică pentru aceasta) că cele ce ajung la ei „din afară" pot fi numite „date"; adică au validitate obiectivă.

Această dilemă a fost foarte bine ilustrată de un tânăr care studia pozitivismul logic la Oxford. Participa împreună cu noi la studiile pe care le ţineam la Farel House în Elveţia, iar într-o zi a spus: „Mă derutează unele din aceste probleme. Aş vrea să conduc personal un seminar ca să văd cum stau lucrurile în această chestiune." Şi aşa a făcut. Când a început, a spus: „Ei bine, când aceste date ajung la noi..."

La care eu i-am replicat imediat: „Cum poţi şti pe baza pozitivismului logic că acestea sunt date?"

Şi-a reluat prelegerea şi după o propoziţie sau două a spus din nou: „Când aceste date ajung la noi..."

Am început să mă simt ca atunci când plesneşti un copil peste mâna pe care o întinde spre bolul cu bomboane; dar trebuia să spun: „Nu, trebuie să încetezi să mai foloseşti cuvântul date. Este încărcat cu o mulţime de sensuri; presupune existenţa obiectivităţii, iar sistemul tău nu a dovedit niciodată lucrul acesta."

„Şi atunci ce să spun?" a întrebat el.

Aşa că i-am răspuns: „Spune-i *blip.* Nu ştii la ce te referi când spui date, aşa că înlocuieşte-1 cu *blip."*

El a început din nou: „Atunci când *blip-ul* ajunge la noi..." şi discuţia a luat sfârşit. Pe baza formei pe care o dau ei raţionalismului, este la fel de logic să numeşti un lucru *„blip"* ca şi „date".

Astfel, în felul lui, deşi foloseşte numele de pozitivism şi operează folosind raţiunea, pozitivismul logic este în aceeaşi măsură un salt al credinţei ca şi existenţialismul – deoarece nu postulează un cerc în interiorul căruia să acţioneze, cerc care să valideze raţiunea, şi nici nu dă certitudinea că ceea ce credem că reprezintă un dat este cu adevărat un dat.

Michael Polanyi (1891-1976) a demonstrat slăbiciunea tuturor formelor de pozitivism, iar astăzi pozitivismul ca teorie este mort. Totuşi, trebuie să spunem că oamenii de ştiinţă materialişti şi raţionalişti ignoră decesul lui şi continuă să îşi clădească activitatea pe el, ca şi cum ar fi încă viu şi sănătos. Ei îşi elaborează ştiinţa lor materialistă fără nici o bază epistemologică. În domeniul crucial al cunoaşterii, ei nu operează bazându-se pe fapte, ci pe credinţă.

Totuşi, filozofia desemnării este astăzi mai importantă în Anglia şi în Statele Unite.

Punctul de plecare al celor care subscriu la această filozofie este, aşa cum sugerează şi numele său, definiţia. Ei spun că nu doresc sub nici o formă să facă un prim pas fără să

definească raţional şi termenii pe care îi folosesc. Şi nu vor trece niciodată dincolo de ceea ce poate fi definit cu acurateţe.

Toate acestea sunt bune, dar chiar dacă trecem cu vederea diferenţele din propriile lor rânduri asupra acurateţii categoriilor pe care le folosesc, ei mai au şi alte probleme. Mulţi dintre ei sunt de acord că munca lor nu este mai mult decât o *prolegomenă* – adică o pregătire pentru filozofie. Ei încep cu definirea termenilor, în speranţa că într-o zi unele din piesele aleatoare pot fi îmbinate. Lucrul acesta este folositor în măsura în care au demonstrat că unele probleme dispar atunci când termenii implicaţi sunt definiţi cu atenţie. Munca lor a fost cât se poate de trebuincioasă şi prin aceea că au pus la dispoziţie un instrument pentru gândirea, laborioasă. Totuşi, ei definesc termenii cu atenţie însă fără a se preocupa de sens şi scop. Până la Kant, filozofia clasică era subîmpărţită în două aspecte. Ea se ocupa, fireşte, de detalii. Dar detaliile trebuiau puse într-un cerc care, se pretindea, putea conţine toată cunoaşterea şi toată viaţa. Filozofia definirii se ocupă însă numai de detalii. Nu pretinde că este un sistem. În acest sens, în contrast cu filozofia clasică, ea este o antifilozofie. În ea, limbajul nu duce nici la valoare, nici la fapte, ci doar la limbaj.

Apoi, în al doilea rând, mulţi dintre aceşti oameni fac propriul lor salt al credinţei. Ca exponenţi ai filozofiei desemnării, ei au un anumit prestigiu în domeniul lor. În acelaşi timp, mulţi dintre ei iau atitudine fermă în favoarea umanismului optimist.[1] Adică mulţi dintre ei ar face aceleaşi afirmaţii optimiste ca Sir Julian Huxley, de exemplu. Dar iată cum procedează ei: ei se folosesc de prestigiul lor ca dascăli în arta filozofiei desemnării pentru a da mai multă forţă convingerilor lor umaniste privitoare la om. însă ar trebui să observăm că greutatea erudiţiei în definirea cuvintelor nu compensează slăbiciunea argumentului în chestiunile mai importante. De fapt, nu există absolut nici o legătură între filozofia lor limitată, care nu spune nimic despre sens sau scop, şi afirmaţiile optimiste. Ei au sărit peste prăpastia dintre cele două prin credinţă. Oricât de atente şi de raţionale ar fi definiţiile pe care le dau cuvintelor, observaţiile lor despre om, fiind vorba de un umanism optimist, nu sunt altceva decât pură credinţă.

Şi umanismul evoluţionist ca întreg, foarte răspândit astăzi, se află în acelaşi impas. Cineva poate afirma cu toată convingerea de care e în stare că omenirea se poate aştepta la un viitor roz. Dar şi acesta este un salt al credinţei, dacă nu există nici o dovadă observabilă, fie de natură clinică, fie sociologică, în măsură să demonstreze că omul va fi mai bun mâine decât a fost ieri sau decât este astăzi.

Sir Julian Huxley a dus acest răspuns pur optimist un pas mai departe, afirmând că omul nu va progresa decât dacă acceptă o mistică nouă. Aşa că el sugerează că societatea va funcţiona mai bine dacă va avea o religie, chiar dacă nu există cu adevărat un dumnezeu.[2] De exemplu, el spune:

> Din punct de vedere strict religios, direcţia de dorit pentru evoluţie poate fi definită ca fiind divinizarea existenţei – dar pentru ca acest lucru să aibă o eficienţă operativă, trebuie să dăm o nouă definiţie „divinului", eliberată de toate conotaţiile fiinţelor supranaturale exterioare. Astăzi, religia este prizoniera unui cadru ideologic teist, silită să opereze în irealităţile lumii dualiste. în cadrul umanist unitar, ea dobândeşte o nouă perspectivă şi o nouă libertate. Cu ajutorul noii noastre viziuni, ea are posibilitatea să scape din impasul teist şi să îşi joace rolul adecvat în lumea reală a existenţei unitare.

Poate fi adevărat că există posibilitatea demonstrării prin observaţie că societatea face faţă mai bine vieţii dacă crede în existenţa unui dumnezeu. Dar în acest caz, umanismul optimist este fără îndoială esenţialmente nerezonabil (şi asemenea celorlalte filozofii pe care le-am discutat, se caracterizează prin acelaşi salt iraţional al credinţei) dacă, pentru a fi

optimist, se bazează pe necesitatea ca omenirea să creadă o minciună şi să funcţioneze pe baza acesteia.

Folosirea drogurilor
Nu numai existenţialistul a vorbit de experienţă ca mijloc de validare a unei persoane. Până în momentul morţii sale, Aldous Huxley a sugerat că un mijloc de a obţine ceea ce el numea „experienţa de prim rang" ar fi drogurile.[3] Această experienţă, asemenea experienţei ultime despre care vorbeau existenţialiştii, s-ar situa deasupra liniei validării raţionale, după cum urmează:

NONRAŢIONALUL ŞI NONLOGICUL	O experienţă de prim rang prin folosirea drogurilor.
RAŢIONALUL ŞI LOGICUL	Nu există nici un scop sau nici o semnificaţie

.

Dorinţa aceasta copleşitoare de a trăi o experienţă nonraţională a fost răspunzătoare pentru cea mai mare parte a consumului excesiv de LSD şi STP în anii 1960. Omul cu judecată nu folosea de obicei drogurile pentru a evada. Dimpotrivă, el spera că folosind droguri va experimenta realitatea a ceva care să dea vieţii sale un sens. Uimitor a fost faptul că Timothy Leary, fost profesor la Universitatea Harvard, a legat experienţa consumului de LSD de experienţa descrisă în *Cartea tibetană a morţilor*.[4] În felul acesta el demonstrează că dorinţa de a avea o astfel de experienţă şi forma pe care aceasta o ia diferă foarte puţin între Occident şi Orient. Indiferent dacă cel care vorbeşte este un existenţialist, Aldous Huxley sau un mistic oriental, descoperim aceeaşi nevoie de a trăi o experienţă iraţională care să dea sens vieţii. Dar concepţiile lor i-au adus în faţa unui zid pe care speră să-1 înlăture printr-un salt irelevant al credinţei. Fiecare din concepţiile lor se poate distinge prin descrierile de detaliu, dar toţi au ajuns la acelaşi zid şi toţi încearcă să scape de el. În fiecare caz este implicat un salt nonraţional al credinţei.

Catedrele de filozofie din cele mai multe universităţi au ajuns sub linia disperării. Discuţiile filozofice vii au tins a se muta în cadre conceptuale neobişnuite – cum ar fi astronomia filozofică, jazz-ul modern sau contracultura. În astfel de domenii se dă un contur filozofiei. Filozofia academică însăşi, inclusiv filozofia anglo-saxonă, a tins să devină o antifilozofie.

În încheierea acestei secţiuni, mai trebuie să facem observaţia că atunci când spunem că cineva este sub linia disperării, nu vrem să spunem neapărat că cel în cauză stă şi plânge, ci că a renunţat la orice speranţă de a mai obţine un răspuns raţional, unificat privind cunoaşterea şi viaţa.

Ce se întâmplă şi ce nu se întâmplă în aceste experienţe

Este evident că, adesea, atunci când un om pretinde că a avut o experienţă – fie sub influenţa drogurilor, fie într-un alt mod, cu siguranţă că i s-a întâmplat ceva. Atunci când experimentează de exemplu „roşul" unui trandafir roşu, el a atins cu adevărat ceva. Dar ce?

De obicei se prezintă doar două opţiuni viabile în legătură cu ce se întâmplă persoanelor într-o experienţă religioasă orientală, existenţialistă sau într-una provocată de droguri. Se spune fie că au atins „nimicul" în experienţa lor, fie că au întâlnit „realitatea lui dumnezeu". Ultima opţiune este adevărată îndeosebi atunci când este analizată o experienţă

religioasă orientală. *Guru* spune: „Am întâlnit ceva.” De obicei oamenii descriu lucrul acesta ca fiind un nonsens sau spun că „L-au întâlnit pe Dumnezeu.”

Neajunsul inerent în cazul tuturor acestor experienţe existenţiale este că miezul unei astfel de experienţe nu este deschis comunicării. Doar un necunoscător ar cere: „Te rog să îmi descrii experienţa ta în categorii normale.”

Dar eu cred că există şi o a treia opţiune viabilă atunci când ne punem întrebarea ce au atins aceşti oameni. Este o explicaţie alternativă pe care creştinii o pot da, deoarece noi îi vedem pe aceşti oameni *aşa cum sunt cu adevărat* în universul lui Dumnezeu.

Dumnezeu a creat o lume exterioară reală. Ea nu este o extindere a esenţei Lui. Lumea aceasta reală, exterioară, există. Dumnezeu a creat, de asemenea, omul ca pe o fiinţă reală, personală şi el posedă o „umanitate” de care nu poate scăpa niciodată. Pe baza propriilor păreri despre lume, aceşti căutători de experienţe nu sunt adesea convinşi că lumea exterioară există sau că omul ca atare există. Dar am ajuns la concluzia că în ciuda îndoielilor intelectuale pe care le au, mulţi dintre ei *au avut* o experienţă adevărată privind realitatea lumii exterioare care există şi/sau a „umanităţii” care există. Şi acest lucru este posibil tocmai pentru că aşa a creat Dumnezeu omul, după chipul Lui, capabil să experimenteze lumea reală şi „umanitatea” omului. Astfel, ei au ajuns la ceva care există, şi acest ceva nu este nici nimicul, nici Dumnezeu. Am putea rezuma această a treia alternativă spunând că atunci când ei experimentează „roşul” unui trandafir roşu, ei experimentează lumea exterioară, asemenea fermierului care îşi ară pământul. Amândoi ating lumea care există.

Tot aşa, îndrăgostiţii de pe malul stâng al Senei din Paris experimentează „umanitatea” omului atunci când se îndrăgostesc; cu toate acestea ei plâng crezând că dragostea nu există. Dacă aş întâlni un astfel de om, i-aş pune cu blândeţe mâna pe umăr şi i-aş spune: „Dacă nu Îl primeşti pe Cristos ca Mântuitor al tău, tu eşti despărţit de Dumnezeu, dar în momentul acesta tu înţelegi totuşi ceva real în legătură cu universul. Deşi sistemul tău poate să spună că dragostea nu există, propria ta experienţă arată că ea există.” Ei nu L-au atins pe Dumnezeul personal care există, ci pentru o clipă trecătoare au atins existenţa personalităţii adevărate în dragostea lor. Aceasta este într-adevăr o realitate obiectivă, deoarece Dumnezeu le-a creat personalităţile în felul acesta. Este adevărat că în aceste experienţe omul a atins ceva existent, nu nimicul; el a atins realitatea obiectivă a lumii exterioare şi „umanitatea" omului creat de Dumnezeu, nu pe Dumnezeu Însuşi.

Unii se întreabă de ce creştinii nu trebuie să folosească droguri, de vreme ce se spune că drogurile intensifică percepţia. Dar preţul plătit pentru această percepţie amplificată este mult prea mare. Cu câtva timp în urmă, *The Listener* a publicat un poem anonim bazat pe Psalmul 23. Acesta începea astfel:

> Domnul Heroină este păstorul meu, întotdeauna voi duce lipsă,
> Mă face să mă culc în şanţuri.
> Mă conduce la ape tulburi.
> Îmi distruge sufletul.

Cu excepţia folosirii lor în scopuri medicale şi, de aceea sub atentă supraveghere, drogurile sunt devastatoare. Jocul cu drogurile este nechibzuit şi greşit.

CAPITOLUL TREI

Al doilea pas: arta

Dacă este adevărat că filozofia, primul pas de pe linia disperării, i-a atins doar pe unii oameni, arta, al doilea pas, a influenţat mult mai mulţi oameni.

Ca şi în filozofie, există şi în artă o poartă de pătrundere pe această linie, iar ea este deschisă de impresionişti. La început, ei nu au considerat că se revoltă împotriva conceptelor clasice. Ei erau interesaţi de studiul luminii, asemeni precursorului lor englez, Turner. Dar mai apoi, activitatea lor va cunoaşte o schimbare şi va exprima o nouă mentalitate.

Van Gogh şi Gauguin

Se disting aici trei personalităţi proeminente. Ele sunt: Van Gogh (un olandez), Gauguin şi Cezanne (francezi). Toţi trei au fost genii, oameni cât se poate de reali şi fiecare dintre ei a produs tablouri care pun în valoare geniul lor artistic. Totuşi, atunci când ne bucurăm de aceste tablouri ca artă, apreciind compoziţia lor, modul în care folosesc culoarea şi toate celelalte lucruri vrednice de admirat, trebuie să evaluăm şi poziţia lor în cel de-al doilea pas de pe „linia disperării". Ei sunt cei trei stâlpi ai artei moderne. De fiecare dată, ei s-au străduit să găsească ceva universal în arta lor, la fel ca Leonardo da Vinci[1] cu multe secole înainte. Ceea ce a încercat să facă filozoful în perspectiva întregului univers, au încercat să facă şi ei la o scară mai redusă, ce se limitează la pânzele lor. După ce au trecut pragul liniei disperării, au iniţiat o căutare disperată cu scopul de a găsi o universalie care să le redea realitatea, ceva care să depăşească simplele particularii. Ei au căutat să exprime o formă şi o libertate care să fie validă în domeniul disciplinei lor, arta plastică

Van Gogh (1853-1890) poate fi considerat primul. Adesea se spune că s-a sinucis din cauză că suferea de o boală mintală sau pentru că Gauguin i-ar fi luat o femeie de care ar fi fost interesat şi el. Este posibil ca aceşti factori să-şi fi adus contribuţia lor, dar suicidul a fost cauzat de o problemă mult mai profundă. Se poate să fi existat şi probleme de natură psihologică, dar explozia finală a fost rezultatul deziluziei într-o chestiune mult mai importantă. Van Gogh îşi pusese în gând să creeze o nouă religie, în care oamenii sensibili, artiştii, să fie deschizătorii de drum. În acest scop, visa să formeze o comunitate artistică la Arles, unde locuia. Gauguin i s-a alăturat acolo, dar după câteva luni între ei au apărut disensiuni violente. Speranţa lui Van Gogh de a fonda o nouă religie se spulberase şi curând după aceea s-a sinucis. Moartea speranţei în om 1-a atins şi pe Van Gogh. Artistul a murit în disperare.

Gauguin (1846-1903) avea aceleaşi preocupări. Şi el era în căutarea a ceva universal. A plecat în Tahiti şi acolo, urmând conceptele lui Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), a promovat ideea sălbaticului nobil. Sălbaticul trebuia să reprezinte întoarcerea la omul primitiv, copilul rasei, iar aici, întorcându-se în timp, Gauguin spera să găsească acel element universal. Astfel artistul a început să picteze frumuseţea femeilor pe care le găsise acolo. Pentru o vreme a crezut că a reuşit să se detaşeze de pierderea inocenţei ce caracteriza lumea

civilizată şi că aceasta era destul. Dar ultima lui pânză importantă exprimă concluzia la care a ajuns în cele din urmă.

Această pictură este intitulată *Ce? De unde? Încotro?*[2] şi este acum expusă în Muzeul de Artă din Boston. Titlul este pictat pe un colţ galben în stânga sus, artistul asigurându-se astfel că oricine priveşte pictura îi va înţelege semnificaţia. Altundeva,[3] discutând despre pictură, el spune că ea trebuie privită invers decât de obicei – şi anume de la dreapta la stânga. Astfel, în dreapta, unde privim mai întâi, vedem acelaşi gen de frumuseţe ca în celelalte picturi ale lui. Există acelaşi simbolism exotic, aceeaşi atracţie faţă de senzorial ca în conceptul sălbaticului nobil. Dar când ochii noştri alunecă spre stânga, vedem un sfârşit foarte diferit al acestei poveşti. Gauguin a început pictura în 1897 şi a terminat-o în 1898. Iată ce a spus el despre ea : „Am terminat o lucrare filozofică pe această temă, comparabilă evangheliei. O siluetă îşi ridică mâinile în aer şi, uimită, priveşte aceste două personaje care îndrăznesc să se gândească la destinaţia lor." Puţin mai departe, el continuă:

„Încotro? Imediat după moartea unei femei bătrâne, o pasăre ciudată şi stupidă concluzionează: Ce? Problema eternă care ne pedepseşte mândria. O, Tristeţe, tu eşti stăpâna mea. Soartă, cât eşti de crudă şi, întotdeauna învins, mă revolt."[4] Când priveşti partea stângă a picturii vezi trei siluete. Prima este a unei femei tinere din Tahiti în toată frumuseţea ei. Lângă ea este o femeie bătrână, săracă, pe moarte, vegheată doar de o pasăre monstruoasă, care nu seamănă cu nimic din natură. Când Gauguin a terminat această pictură, a încercat şi el, fără succes, să se sinucidă.

Artiştii discutaţi mai sus au încercat amândoi să găsească o universalie de natură umanistă. Dar au eşuat lamentabil şi au rămas sub linia disperării.

Cezanne şi Picasso

Cezanne (1839-1906) a căutat să descopere universalia în forma geometrică fundamentală, multe din peisajele lui semănând cu o membrană întinsă, mulată peste formele geometrice. Mai târziu a pictat oamenii ca pe nişte forme geometrice – de exemplu, în *Femei la scăldat,* expus acum la Galeria Naţională din Londra. Din câte se ştie, niciodată nu a fost atins de tragedie şi în măsura în care am putut descoperi eu, a murit fără să ajungă vreodată la concluzia disperării.

Dar cineva a continuat căutarea de unde a lăsat el lucrurile. Acesta a fost Picasso (1881-1973). Trebuie să subliniem, la fel cum am făcut şi în cazul celor dinaintea lui, că Picasso a fost un geniu de prim rang, copleşitor de productiv; ca om a fost uimitor, şi toţi vom găsi lucrările lui ceva care să ne impresioneze, şi probabil că într-un mod foarte profund.

Picasso a cunoscut opera lui Cezanne în marile expoziţii ale lucrărilor lui din Paris, în 1905 şi 1907, şi a purtat discuţii referitoare la ce se întâmpla la Paris în casa Gertrudei Stein, locul de întâlnire al mai multor pictori.

Picasso a pictat sălbaticul nobil al lui Gauguin cu forma geometrică a lui Cezanne, adăugând de asemenea ceva din măştile africane care tocmai deveniseră cunoscute la Paris şi dezvoltând între 1906 şi 1911 ceea ce avea să poarte numele de cubism. Celebra lucrare *Domnişoarele de la Avignon* (expusă acum la Muzeul de Arta Modernă din New York) exemplifică această dezvoltare. Femeile din stânga seamănă foarte mult cu cele pictate într-o perioadă anterioară, dar arată deja influenţa lui Cezanne, prin forma lor exagerată. În colecţia particulară a lui Picasso, care va fi dezmembrată după moartea lui, exista o copie de mici dimensiuni după *Femei la scăldat* a lui Cezanne, făcută chiar înainte ca Picasso să picteze *Domnişoarele de la Avignon.* Când priveşti femeile din dreapta, descoperi că în loc ca acestea să fie femei, au devenit fiinţe şi simboluri demonice, ca în măştile africane. Umanitatea lor s-a pierdut.

După aceea, Picasso a împins lucrurile şi mai departe. Spre deosebire de Renoir, să spunem, care a pictat-o pe soţia lui în aşa fel încât putea fi recunoscută (adică subiectul era

particular), Picasso căuta universalul. Abstractizând tot mai mult, nu mai putem spune dacă femeile lui sunt brunete sau blonde. Această mişcare merge spre universal, tot mai departe de particular. Dacă mergi însă destul de departe, femeile abstractizate pot deveni „toate femeile" sau chiar totul. Dificultatea constă în faptul că atunci când ajunge aici, privitorul nu mai are nici cea mai mică idee la ce anume se uită. Reuşeşti să îţi creezi propria ta lume pe pânzele tale şi în sensul acesta devii dumnezeu. Dar în acelaşi timp pierzi contactul cu cel care îţi priveşte tabloul. Ajungem în situaţia în care nu mai putem comunica. Ratarea comunicării de către omul modern şi înstrăinarea lui nu a trebuit să aştepte până în era computerelor şi a ciberneticii. Picasso, omul modern, a exprimat lucrul acesta mult mai devreme în arta lui.

Dar Picasso „şi-a rezolvat" problema printr-un salt romantic. Într-o zi s-a îndrăgostit, şi pentru că a simţit puterea dragostei, a scris pe pânzele lui *„J'aime Eva"*(O iubesc pe Eva).[5] Tabloul ar putea reprezenta orice, un scaun sau ceva abstract; dar dintr-o dată, prin cuvintele mâzgălite pe tablou, el intră din nou în contact cu privitorul. Comunicarea însă nu se raportează logic la subiectul pânzelor sale. Picasso a eşuat; abstractizarea lui, dusă până la concluzia ei logică, 1-a lăsat fără comunicare. A rămas doar cu ceea ce, în concepţia lui despre lume, este un salt.

E interesant că pe cele două femei cu care s-a căsătorit, Olga şi Jacqueline, le-a pictat uneori într-un stil mai apropiat de perioadele lui roz şi albastră, când – tânăr fiind – îşi dovedea priceperea deosebită în folosirea stilului clasic. Dar în opera lui ulterioară, a fost omul modern, cu ruptura pe care o generează această stare.

Acesta este omul modern. Acesta este conceptul de adevăr de care suntem înconjuraţi. Acesta este spiritul veacului căruia trebuie să îi spunem „Nu", indiferent de înfăţişarea pe care o adoptă, fie ea chiar şi teologică. Iată ce a produs schisma dintre generaţia trecută şi propria noastră generaţie, o ruptură de mai bine de 400 de ani, o ruptură mai mare decât cea dintre Renaştere şi generaţia care ne-a precedat. Tragedia nu este doar că aceşti oameni talentaţi au ajuns la disperare, ci şi că atât de mulţi din cei care îi privesc şi îi admiră nu reuşesc să înţeleagă ce se petrece de fapt. Ei sunt influenţaţi de aceste concepte, dar fără a analiza vreodată adevăratul lor sens.

Mondrian

Mondrian (1872-1944) a preluat poziţia lui Picasso în artă şi i-a dus stilul la o concluzie extremă. Orizontalele şi verticalele lui sunt magnifice. Ele au fost folosite ca un model practic în arhitectură. Totuşi, pentru el acestea erau mai mult decât nişte simple orizontale şi verticale, căci era şi el în căutarea unei universalii.

Într-o zi am vizitat Muzeul din Zürich care găzduieşte o vastă colecţie de picturi moderne. Am intrat într-una dintre încăperi şi m-am îngrozit. Am văzut un Mondrain înrămat. Mondrian nu îşi înrăma tablourile. De aceea m-am dus la birou şi l-am întrebat pe responsabilul de acolo dacă tabloul lui Mondrian avea ramă atunci când l-au primit. El a răspuns: „Nu, noi l-am înrămat." Aşa că i-am zis: „Nu înţelegeţi? Dacă Mondrian ar intra acum aici, ar sfărâma pur şi simplu tabloul de perete." Din câte am putut să-mi dau seama, acesta era un lucru nou pentru el. Omul din faţa mea nu părea să înţeleagă tabloul din muzeul lui, căci conceptul general al lui Mondrian era construirea unui element universal.

Mondrian îşi picta tablourile şi le agăţa perete. Ele nu aveau ramă ca să nu arate ca nişte găuri în perete. Deoarece tablourile intrau în contradicţie cu camera, a trebuit să amenajeze pentru ele o cameră nouă. Astfel că mobila lui Mondrian a fost făcută la comandă, în special , de către Rietveld, un membru al grupului De Stijl, şi de către Van der Leck. Între iulie şi septembrie 1951, la Muzeul Stedelijk din Amsterdam a fost organizată o expoziţie intitulată „De Stijl", unde putea fi văzută această mobilă. Privind-o erai obligat să admiri echilibrul dintre încăpere şi mobilă, după cum exista un echilibru atât de armonios şi în tablourile lui luate individual. Dar dacă cineva ar fi intrat în acea cameră, nu şi-ar fi găsit locul

în ea. Camera era destinată unui echilibru abstract, nu omului. Aceasta este concluzia la care ajuns omul modern aflat sub linia disperării. El a încercat să construiască un sistem pornind de la sine însuşi, dar acest sistem a ajuns în punctul în care nu mai există loc pentru om în univers.

Se pare că Mondrian însuşi a înţeles că ceea ce a încercat el să facă a sfârşit într-o fundătură. De aceea, pictura lui s-a schimbat foarte mult, după cum se vede în tabloul *Broadway Boogie Woogie,* care este acum expus în Galeria Metropolitană de Artă din New York.

Dada, Marcel Duchamp, Happenings şi Environnient

Iată o poezie care a apărut pe prima pagină din ultimul număr al revistei intitulate *De Stijl*,[6] publicată de şcoala de pictură De Stijl, cu care avea legături şi Mondrian. Această poezie a fost scrisă de Hans Arp (1887-1966), unul din membrii fondatori ai grupului dada. Redau aici o traducere din limba germană:

cu capul în jos
cu picioarele în sus
el se rostogoleşte în abisul
din care a venit.

nu mai are onoare în trupul lui
nu mai ia nici o îmbucătură dintr-o masă frugală
nu mai răspunde la nici un salut
şi nu se mai mândreşte când este adorat

cu capul în jos
cu picioarele în sus
el se rostogoleşte în abisul
din care a venit.

asemenea unui vas acoperit cu păr
asemenea unui scaun pentru sugari cu patru picioare
asemenea unei cutii de rezonanţă surde
pe jumătate plină, pe jumătate goală

cu capul în jos
cu picioarele în sus
el se rostogoleşte în abisul
din care a venit.

Pe baza metodologiei omului modern, exprimată în filozofie, artă, literatură sau teologie, nu poate exista alt sfârşit decât acesta: omul într-o rostogolire în jos, la nesfârşit.

Dada este un concept al întâmplării. Cuvântul în sine a fost ales la întâmplare. într-o zi, la Café Voltaire din Zürich, un grup de oameni au răsfoit un dicţionar francez. Au pus degetul la întâmplare pe pagină şi au citit cuvântul *dada.* Acest cuvânt înseamnă „leagăn din lemn sub forma unui căluţ”. Şi astfel, ei au ales numele şcolii lor artistice printr-o întâmplare oarbă.

La fel îşi scriau ei şi poeziile. Tăiau cuvinte din ziare, le puneau într-o pălărie şi le scoteau la întâmplare. Dar aceşti oameni erau cât se poate de serioşi; ei nu se jucau.

Tot aşa a fost şi Marcel Duchamp (1887-1968), pe care ar trebui să-1 cunoască toţi creştinii. El poate fi numit marele preot al distrugerii. Este cel mai bine cunoscut pentru tabloul lui *Nud coborând pe scară,* care se află acum la Muzeul de Artă din Philadelphia. Duchamp era strălucitor şi distructiv – intenţia lui era să distrugă. Căuta să distrugă omul din interior. Cea mai mare colecţie din lume a lucrărilor lui se află la Muzeul de Artă din Philadelphia. La Muzeul de Artă Modernă din New York există un tablou, *Le passage de la vierge a la mariee* (cuvintele apar scrise pe pânză şi înseamnă: „Trecerea fecioarei la statutul de femeie măritată"). Orice bărbat sau femeie care merge să privească tabloul încearcă, în mod firesc, să găsească în el ceva care să aibă legătură cu titlul. Dar oricât ai privi, nu vei găsi imaginea unei fecioare, nici a unei fecioare care devine femeie măritată. Astfel îl face artistul pe privitor să se murdărească.

Ultima lui lucrare, despre existenţa căreia nu ştia nimeni, a ieşit la lumină abia la moartea lui. Ea se află acum în colecţia Duchamp din Muzeul de Artă din Philadelphia. Pentru a o vedea, trebuie să priveşti printr-o gaură de cheie într-o uşă spaniolă. Lucrarea este pornografică şi total absurdă. De ce a fost expusă în cumpătatul Muzeu de Artă din Philadelphia de către cumpătaţii săi directori? Deoarece este „Artă", şi în felul acesta mesajul ei este transmis mai departe populaţiei!

În anii 1950, Duchamp iniţiază *happening-ul,* apoi *environment*-ul. Curentul *happening* a apărut la New York. Am putea spune că, deşi în anul 1913, când s-a ţinut Armory Show la New York, America era în urmă în arta modernă şi în multe alte domenii aflate sub linia disperării, astăzi ea conduce lumea.

Un *happening* ne plasează, cum s-ar zice, în interiorul imaginii. Privim oamenii acţionând şi, ca observatori, suntem obligaţi să participăm şi noi. Există aici întotdeauna un element de nonsens şi acţiunea este murdară. Observatorul este implicat întotdeauna şi apoi e distrus în mod deliberat.

Ce spun promotorii acestui curent? Totul este întâmplare, întâmplarea, neantul nu sunt închise într-o imagine înrămată, ci ele reprezintă întreaga structură a vieţii. Eşti în neant, în întâmplare. Tu eşti cel distrus.

Un bun exemplu de *environment* îl reprezintă sălile în care s-a desfăşurat spectacolul de artă „Art Zero, Art Nul", în cadrul Muzeului Stedelijk din Amsterdam, în vara anului 1965. Acesta a fost cel mai important spectacol ţinut pe continent la vremea aceea. Intrai în sălile galeriei şi priveai obiectele. Dar exista ceva mai mult decât simpla contemplare a obiectelor individuale; atmosfera generală ce se degaja era aproape subliminală. Aproape fără voia ta erai pătruns de atmosfera acelei încăperi. Am urmărit cuplurile de tineri ce se perindau prin sălile de la Amsterdam. Ştiam că majoritatea dintre ei nu înţeleg ce văd. Dar eram sigur că la ieşirea din muzeu vor fi contaminaţi de starea de spirit degajată, iar argumentele în favoarea moralităţii vor fi serios slăbite. Ei erau atinşi la un nivel mai profund decât mintea lor, şi cu toate că probabil fata nu va fi reuşit să analizeze cele văzute în muzeu, cu siguranţă că după ce va fi ieşit de acolo va fi fost mai dispusă sa spună „da".

În acest context, este important să remarcăm că liderii mişcării anarhiste Provost din Amsterdam, mişcare foarte mediatizată pe plan internaţional în anii 1966-1967 şi care se bucură de o mare influenţă în Olanda şi în anii 1980, au declarat că mişcarea lor era consecinţa logică a programului expoziţional de la Muzeul Stedelijk din Amsterdam de-a lungul celor 15 ani anteriori. De asemenea, este interesant să mai observăm că membrii mişcării Provot îşi intitulau demonstraţiile publice „Happenings".

Aceste tablouri, aceste poezii şi aceste demonstraţii despre care tocmai am discutat sunt expresia unor oameni care luptă cu un sentiment terifiant al pierderii. Îndrăznim să râdem de astfel de lucruri? Îndrăznim să ne considerăm superiori când vedem în artă stările lor

torturate? Creştinii ar trebui să înceteze să mai râdă şi să-i ia pe aceşti oameni în serios. Atunci vom avea din nou dreptul de a ne adresa generaţiei noastre. Aceşti oameni mor, deşi trăiesc; dar unde este compasiunea noastră faţă de ei? Nu există nimic mai respingător decât un creştinism ortodox lipsit de înţelegere sau de compasiune.

CAPITOLUL PATRU

Al treilea şi al patrulea pas: muzica şi cultura generală

Ca şi în filozofie şi în artă, există şi în muzică o poartă de pătrundere pe linia disperării, şi ea se numeşte Debussy (1862-1918). În muzică, înaintarea pe această linie nu este la fel de uşor de urmărit ca în arta vizuală; şi totuşi, există anumite paralele. Dificultatea provine din aceea că muzica este inevitabil mult mai subiectivă. Totuşi, orientarea generală de la Debussy şi până în prezent este destul de uşor de văzut.

Un studiu exhaustiv, la care nu ne putem angaja aici, ar implica o analiză a muzicii clasice, dar şi a jazz-ului. O astfel de analiză ar presupune să discutăm schimbarea formei şi a conţinutului în anii '20 şi '30, când jazz-ul a fost introdus în cultura omului alb, şi felul în care jazz-ul anilor '40 a însemnat pătrunderea sub linia disperării a unei părţi a jazz-ului modern.[1]

Dar atenţia noastră se va îndrepta aici mai mult spre tradiţia clasică. Câteva exemple sunt suficiente pentru a ilustra întregul. Am putea discuta cu multe detalii pe această temă, dar direcţia generală a mişcării este limpede. Într-un capitol ulterior mă voi ocupa de muzica lui John Cage. Aici vreau să aruncăm o privire scurtă asupra a ceea ce se numeşte *musique concrete.*

Musique concrete

Acest gen de muzică a fost cultivat de Pierre Schaeffer (1910-) la Paris. *Musique concrete* nu este muzică electronică – adică muzică creată electronic şi constând astfel din sunete pe care nu le auzim în mod normal. *Musique concrete* constă din sunete reale, dar foarte distorsionate. Iniţial astfel de sunete erau produse prin trecerea peste canelurile unui disc fonografic. Mai târziu Pierre Schaeffer a inventat o maşină cu care controla aceste distorsionări. Cu ajutorul maşinii lui, el putea izola sursa unui sunet, putea să-1 descompună, să-1 inverseze, să-1 încetinească sau să-1 accelereze – de fapt, putea face cam orice pentru a-1 altera. A asculta produsul unei astfel de tehnici înseamnă a începe să nu mai ai încredere în propriile tale urechi, la fel cum în Op Art începi să nu mai ai încredere în ochii tăi. Efectul este copleşitor. Mesajul care este transmis prin distorsiune este acelaşi ca în cazul picturii moderne. Totul este relativ, nimic nu este sigur, nimic nu este stabil, totul este în curgere. *Musique concrete* reprezintă doar o cale în plus de a comunica mesajul mereu acelaşi al omului modern.

UNESCO a lansat un disc intitulat *Premiere Panorama de Musique concrete*.[2] Acesta arată foarte clar ce au aceşti oameni de oferit, incluzând o selecţie făcută de unul din prietenii lui Schaeffer, Pierre Henry. Artistul a folosit voci omeneşti care vorbesc limba greacă. Desigur, greaca este limba potrivită pentru un astfel de context, deoarece este limba reprezentativă pentru cultura noastră apuseană. Iniţial, vocea emite sunete aleatorii, transmiţând mesajul că omul care verbalizează a apărut la întâmplare într-un univers întâmplător şi are în faţă un viitor arbitrar. Henry exprimă toate acestea în sunet, fără nici o remuşcare. Dar dintr-o dată se întâmplă ceva; vocea începe să degenereze şi să se descompună. Este ca şi cum ai urmări o femeie frumoasă murind şi descompunându-se

complet în faţa ochilor tăi. Dar în acest caz nu doar trupul fizic putrezeşte, ci întreaga persoană. Vocea începe să tremure şi să se zbată, să se degradeze. Totul începe cu nişte sunete aleatorii, trece la limba greacă şi se încheie în haos. *Nu poate exista un alt punct terminus când antiteza moare, când se naşte relativismul şi când este negată posibilitatea găsirii unui universal care să dea sens particulariilor.* Acesta este consensul mediului nostru cultural şi acesta este duhul lumii pe care trebuie să-1 respingem şi în cadrul căruia trebuie să vorbim.

Henry Miller

Odată cu acest romancier american (1891-1980), începem analiza celei de-a patra trepte descendente pe linia disperării, pe care am numit-o cultura generală. Această treaptă include mai multe subdiviziuni, dar pentru uşurarea discuţiei am reunit toate temele sub aceeaşi titulatură.

Tinerii au afirmat adesea că scrierile lui Henry Miller nu sunt simplă pornografie, ci reprezintă o declaraţie filozofică. Părinţii acestor tineri mă întreabă dacă sunt de acord cu aceasta. Eu le răspund: „Da, copilul dumneavoastră are dreptate. Ele sunt cu siguranţă cărţi murdare, şi de aceea vă vor murdări. Dar ele nu au fost scrise cu intenţia de a fi doar pornografie. Miller a scris împotriva legalităţii. El sfâşie totul în bucăţi până nu mai rămâne nimic. Până şi sexul este distrus. Acest lucru este cu atât mai devastator, cu cât oamenii care abandonează căutarea în alte domenii speră să găsească sens în sexualitate."

Nu numai la Miller, ci şi la alţi scriitori moderni putem aprecia rezultatul demersului lor literar dacă urmărim cum tratează ei fata în cărţile lor. Partenera de joc devine ea însăşi o jucărie, şi astfel ne întoarcem direct la Marchizul de Sade. (Voi discuta puţin mai târziu despre felul cum s-a schimbat ulterior Henry Miller).

Homosexualitatea filozofică

Unele forme contemporane ale homosexualităţii au o natură asemănătoare, prin aceea că nu sunt doar homosexualitate, ci şi o expresie filozofică. Trebuie să arătăm înţelegere pentru homofilul ce se confruntă cu probleme reale. Dar mare parte din homosexualitatea modernă este o expresie a negării curente a antitezei. În acest caz, ea duce la ştergerea distincţiei dintre bărbat şi femeie. Astfel, bărbatul şi femeia ca parteneri complementari sunt distruşi. Forma aceasta de homosexualitate se încadrează sub linia disperării. Mare parte a gândirii moderne luptă împotriva oricărei antiteze şi împotriva întregii ordini a creaţiei lui Dumnezeu – inclusiv împotriva distincţiilor dintre bărbat şi femeie. Presiunea pentru unisex îşi are în mare parte rădăcinile aici. Dar aceasta nu este o mişcare izolată; ea face parte din duhul lumii ce caracterizează generaţia în mijlocul căreia trăim. De aceea, este imperativ necesar ca creştinii să realizeze care sunt concluziile la care se ajunge prin demisia tuturor absoluturilor.

John Osborne

În teatru, un alt domeniu al culturii generale, se cere analizată figura lui John Osborne (1929-1980), unul dintre Tinerii Furioşi. În multe privinţe el este un autor dramatic extraordinar, dar este foarte bine descris prin sintagma „un idealist care nu a reuşit să găsească un ideal". Iată o descriere foarte inspirată. Osborne a fost un om temperamental, curajos şi sensibil; un om gata să alerge în carul său, cu lancea pregătită, pentru a înfrunta marile provocări ale vieţii. El este idealist de bunăvoie, dar fără un ideal: un om căruia îi pasă, dar care nu a găsit nimic care să merite interesul lui. Întreaga lui abordare este magistral rezumată în piesa intitulată *Martin Luther.* Sub aspect istoric, piesa are slăbiciunile ei, dar în general redă cu o acurateţe remarcabilă prima parte a vieţii lui Luther. Însă momentul adevărului se impune cu mult dramatism la sfârşit. Luther îl are în braţe pe unul din copiii lui. Stareţul vechii mănăstiri unde a slujit Luther vine să-1 viziteze. Cei doi au o confruntare. Bătrânul îl întreabă: „Martin, eşti

sigur că ai dreptate?” Şi, împotriva istoriei, Osborne îl face să răspundă: „Să sperăm că da”. Luminile se aprind, cortina cade şi piesa ia sfârşit. Cronicarul dramatic de la *The (London) Times* a înţeles mesajul. El a scris: „Nu-i aşa că este interesant că autorul a fost nevoit să introducă această ultimă replică pentru a face din ea o piesă a secolului al XX-lea!”

Dylan Thomas
Când analizăm poezia modernă ca parte a culturii noastre generale, descoperim aceeaşi tendinţă spre disperare. Aproape de momentul morţii sale, Dylan Thomas (1914-1953), a scris un poem intitulat *Elegy.*[3] Dar poemul nu a fost aranjat de el însuşi, de aceea nu putem fi foarte siguri de ordinea exactă a strofelor. Totuşi, probabil că ordinea dată mai jos este cea corectă. Acest poem este scris de un semen al nostru, de o fiinţă umană aparţinând generaţiei noastre. El nu este o insectă pe vârful unui ac cu gămălie, ci împărtăşeşte aceeaşi carne şi acelaşi sânge ca noi, dar este un om aflat într-o disperare reală:

Prea mândru ca să moară, frânt şi orb a murit
În cel mai întunecat mod, fără să întoarcă spatele,
Un om rece, bun, viteaz în orgoliul lui îngust

În cea mai întunecată zi, o, pentru totdeauna
De s-ar odihni întins uşor, în sfârşit, pe cel din urmă deal
Trecut, sub iarbă, în dragoste şi acolo să crească

Tânăr printre turmele lungi şi niciodată să nu fie pierdut,
Sau nemişcat în toate zilele morţii lui, deşi
Mai presus de toate, după al mamei sale sân tânjea.

Care era odihnă şi ţărână şi în pământul primitor
Cea mai întunecată dreptate a morţii, oarbă şi nebinecuvântată.
Să nu găsească nici un pic de odihnă, ci zămislit şi găsit.

M-am rugat în camera ghemuită, lângă patul lui orb,
În casa tăcută, cu un minut înainte de
Lună şi noapte şi lumină. Râurile morţii

Îi brăzdau biata mână pe care i-o ţineam şi am văzut
Prin ochii lui nevăzători până la izvoarele mării.
(Un bătrân chinuit pe trei sferturi orb),

Nu sunt prea mândru ca să strig că El şi numai el
nu-mi va ieşi nicicând din minte.
Cu toate oasele plângând, sărac în toate, numai în durere nu.

Imaculat fiind, înspăimântat era că murea
Urând pe Dumnezeul lui, dar ceea ce el era, era limpede:
Un bătrân bun, viteaz în orgoliul lui mistuitor.

A lui era mobila din casă, cărţile erau ale sale.
Chiar copil fiind niciodată nu plânsese;
Şi nici acum nu o făcea, decât în tainica lui rană.

Scurgându-se din ochii lui ultima lucire am văzut.
Aici în lumina cerului suveran
Un bătrân orb mă însoţeşte unde merg,

Păşind în pajiştea ochiului fiului său,
Asupra căruia o mulţime de rele s-au abătut ca neaua.
Murind a plâns, temându-se în cele din urmă de sfere

Ultimul sunet, lumea dispărând fără suflare:
Prea mândru pentru a plânge, prea fragil pentru a opri lacrimile,
Şi prins între două nopţi, orbirea şi moartea.

O, cea mai adâncă rană de care a trebuit să moară
În cea mai întunecată noapte. O, a putut ascunde
Lacrimile din ochii săi, prea mândru pentru a plânge.
Până la moarte el nu mă va părăsi.

La Festival Hall, în Londra, într-una din cele mai înalte galerii ale coridorului din spate se găseşte o statuie de bronz înfăţişându-1 pe Dylan Thomas. Numai un mort l-ar putea privi fără compasiune. Stă acolo, în faţa ta, cu o ţigară în colţul gurii, până şi ţigara atârnându-i a disperare. Nu ajunge să luăm un astfel de om sau oricare altul, şi să-1 zdrobim ca şi cum nu am avea nici o responsabilitate faţă de el. Ceea ce vedem aici este o sensibilitate care strigă în întuneric. Nu este vorba aici de o simplă emoţie; problema nu se pune la nivelul acesta. Aceşti oameni nu au produs artă doar de dragul artei sau emoţie doar de dragul emoţiei, ci prezintă un mesaj puternic provenind din propria lor concepţie despre lume.

Astăzi există mai multe mijloace prin care putem ucide oamenii. Toate operează în aceeaşi direcţie: fără adevăr, fără moralitate. Nu este nevoie să mergi la galeriile de artă sau să asculţi muzică sofisticată pentru a fi influenţat de acest mesaj. Mijloacele de comunicare obişnuite ale cinematografiei şi televiziunii acţionează cât se poate de eficient.

Cinematografia modernă, mass media şi Beatles

De obicei împărţim programele de televiziune şi de cinema în două categorii – bune şi proaste. Termenul „bun" aşa cum este el folosit în acest context înseamnă „bun din punct de vedere tehnic" şi nu se referă la moralitate. Peliculele „bune" sunt cele serioase, cele realizate artistic, cele cu imagini bune. Cele „proaste" sunt pur şi simplu cele cu tendinţă evazionistă, romantice, destinate doar divertismentului. Dar dacă le analizăm cu atenţie, observăm că peliculele „bune" sunt de fapt cele mai proaste. Se prea poate că filmul escapist să fie oribil în felul lui, dar filmele aşa-zis „bune" au fost aproape toate produse de oameni care profesează filozofia modernă, conform căreia nu există nici un adevăr sigur şi nici o distincţie clară între bine şi rău. Acest lucru nu înseamnă că ei au încetat să fie oameni integri, ci doar că filmele pe care le produc sunt instrumente prin care-şi răspândesc crezurile. Trei producători extraordinari de filme moderne sunt Fellini şi Antonioni, în Italia, şi Bergman, în Suedia. Dintre aceştia trei, Bergman a oferit probabil cea mai clară expresie a disperării contemporane. El a declarat că succesiunea peliculelor sale este deliberată – adică totalitatea filmelor produse de el, şi nu fiecare film luat separat – cu scopul de a propovădui existenţialismul.

Seria filmelor lui existenţialiste a dus la realizarea filmului *The Silence,* pe care însă nu îl include. Acest film a constituit o declarare a nihilismului absolut. În această peliculă, omul nici măcar nu are speranţa de a se autentifica printr-un act de voinţă. *The Silence* este o serie

de secvenţe cu teme imorale şi pornografice. Camera le înregistrează pur şi simplu fără nici un comentariu. „Clic, clic, clic, tăiaţi!” totul se reduce la aceasta. Aşa este viaţa: fără interconexiuni, fără sens şi fără morală.

Ar trebui să observăm, în trecere, că prezentarea pe care o face Bergman în *The Silence* are legătură cu „scriitori negri” americani (scriitori nihilişti), cu romanul antiafirmativ, care este probabil cel mai bine ilustrat de lucrarea *Cu sânge rece* a lui Truman Capote. Aceasta constă şi ea dintr-o serie de secvenţe fără nici un comentariu privind semnificaţia ori morala.

Aceşti scriitori şi regizori au avut un impact puternic asupra mass-mediei, iar presiunea concepţiei monolitice despre lume a zilelor noastre apasă acum din toate părţile.

Anii '60 au fost perioada a numeroase filme filozofice marcante. Afişele care făceau reclamă pentru *Blow-Up* al lui Antonioni în metroul londonez transmiteau fără ambiguitate mesajul peliculei: „Crimă fără vinovăţie; dragoste fără sens.” Este foarte posibil ca marea masă a oamenilor să nu intre într-un muzeu de artă sau să nu citească niciodată o carte serioasă. Dacă ar trebui să explici schimbarea survenită în gândirea modernă, s-ar putea ca ei să nici nu te înţeleagă; dar asta nu înseamnă că nu sunt influenţaţi de lucrurile pe care le văd şi le aud – inclusiv de cinematografie şi de ceea se consideră a fi programe „bune” de televiziune, non-escapiste.

Nu putem găsi o exemplificare mai bună a modului în care aceste concepte au fost transmise maselor decât muzica „pop”, îndeosebi activitatea grupului Beatles. Grupul Beatles a parcurs mai multe etape, inclusiv aceea a abordării psihedelice a muzicii şi a folosirii drogurilor. Etapa psihedelică a început o dată cu discurile *Revolver*[4], *Strawberry* Fields *Forever* şi *Penny Lane*.[5] Această abordare a fost dezvoltată cu foarte mult profesionalism în discul lor *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band*,[6] în care muzica psihedelică – cu afirmaţii directe referitoare la consumul de droguri – a fost prezentată în mod intenţionat ca un răspuns religios. Forma religioasă a fost acelaşi panteism vag care predomină în mare parte gândirea mistică de azi. De fapt, nu este nevoie să înţelegi foarte clar gândirea monolitică modernă pentru a fi influenţat de ea. Discul *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* este un exemplu ideal pentru ilustrarea puterii de manipulare de care dispun noile forme de „artă totală”. Acest concept de artă totală măreşte puterea de infiltrare a mesajului, adaptând atent forma tehnică folosită la mesajul implicat. Această tehnică este folosită în Teatrul Absurdului, în programele de televiziune de tip Marshall McLuhan, în noile producţii cinematografice şi în noile tendinţe din arta coregrafică reprezentate de Merce Cunningham. Grupul Beatles a folosit această tehnică în discul *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* făcând din întregul disc o unitate, astfel încât discul să fie ascultat ca un mesaj unitar, cântecele fiind ceva mai mult decât simple piese individuale. În acest disc, cuvintele, sintaxa, muzica şi aranjamentul cântecelor individuale formează o unitate cu mare putere de infiltrare.

Aşa au fost anii '60, ani plini de efervescenţă. Două lucruri trebuie spuse în legătură cu consecinţele lor pentru anii '80. În primul rând, nu putem înţelege anii '80 dacă nu înţelegem cum a trecut cultura noastră prin aceste frământări şi exprimări *conştiente* în anii '60. În al doilea rând, cei mai mulţi oameni nu se mai gândesc acum la toate acestea, dar consecinţele lor se mai resimt încă în cultura noastră.

Cultura noastră se caracterizează în mare măsură prin relativism şi, în cele din urmă, prin absenţa oricărei semnificaţii, iar atunci când, în anii '80, mulţi „aderau la sistem”, o făceau pentru că nu mai aveau nimic pentru care să merite să lupte. Pentru majoritatea, toate aceste experimente au luat sfârşit o dată cu începutul anilor 70. Este interesant că atunci când *Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band* a fost pus în scenă (1974, Beacon Theater), nu mai avea putere de fermentaţie; era deja ceva comun şi nostalgic – o piesă de muzeu a unor timpuri de mult apuse.

CAPITOLUL CINCI

Factorul unificator pe scara disperării

Linia disperării este un întreg, iar treptele descendente de pe această linie au o notă distinctivă şi unificatoare. O dată cu Hegel şi Kierkegaard, oamenii au renunţat la conceptul unui domeniu de cunoaştere raţional şi unificat, înlocuindu-l cu ideea unui salt al credinţei în acele domenii care îi disting pe oameni în umanitatea lor – în scop, dragoste, morală şi aşa mai departe. Acest salt al credinţei a dus iniţial la naşterea liniei disperării.

Diferitele trepte ale acestei linii – filozofia, arta, muzica, teatrul şi aşa mai departe – se disting unele de altele în detalii, iar aceste detalii sunt interesante şi importante, dar într-un anume sens ele sunt doar accidentale. Trăsătura distinctivă a climatului intelectual şi cultural în secolul al XX-lea nu constă în diferenţe, ci în conceptul unificator. Conceptul unificator este tocmai conceptul unui domeniu de cunoaştere divizat.

Nu contează dacă simbolurile folosite pentru a-l exprima aparţin picturii, poeziei sau teologiei. Vitale nu sunt simbolurile folosite pentru a exprima aceste idei (de exemplu, cuvintele filozofilor existenţialişti sau sunetele muzicii concrete), ci conceptul de adevăr şi metoda de a ajunge la el. *Hotărâtor este noul mod de a vorbi despre adevăr şi de a ajunge la el, şi nu termenii folosiţi de disciplinele individuale pentru a exprima aceste idei.*

Leopold Sedar Senghor (1906-), preşedintele Senegalului, este probabil singurul intelectual adevărat de astăzi care conduce un guvern. Senghor, care şi-a făcut studiile în Franţa, a scris o carte ce reuneşte trei discursuri politice ţinute în faţa a trei grupuri distincte din ţara sa. Cartea se numeşte *Despre socialismul african*.[1] Acum câţiva ani a avut amabilitatea să-mi trimită un exemplar cu autograf al cărţii lui. Pe lângă aceasta, el a mai scris şi poezie excepţională, care, din fericire, a fost foarte bine tradusă în engleză.[2]

Am fost foarte mişcat când i-am citit discursurile. Dacă cineva s-ar fi ridicat în oricare din ţările apusene şi ar fi făcut aceste afirmaţii sub forma unor discursuri politice, foarte puţini creştini ar fi înţeles adevărata lor semnificaţie. Faptul că Senghor este african subliniază nevoia ca misionarii noştri de peste ocean să beneficieze de un nou tip de pregătire, căci problema comunicării în zilele noastre se extinde dincolo de universităţile Oxford, Sorbona, Harvard sau Institutul de Tehnologie din Massachusetts, spre acele locuri pe care le numim tradiţional „câmpul de misiune”. Problema comunicării nu se sfârşeşte la ţărmurile noastre. Noua gândire se întâlneşte pretutindeni între oamenii educaţi.

În discursurile sale despre socialismul african, Senghor a dovedit că înţelege foarte bine problemele moderne. El arată că metodologia care afectează gândirea de azi este aceeaşi de ambele părţi ale Cortinei de Fier. În cartea sa, el dezvoltă în detaliu trecerea de la conceptul clasic al logicii (A nu este non-A) la acceptarea generală a sintezei hegeliene ca metodologie.

El arată just că forma de comunism promovată de Marx şi Engels manifesta interes faţă de om, ceea ce a contribuit mult la avântul acestei ideologii. Desigur, trebuie să observăm totuşi că mai târziu, dezvoltându-se natural din presupoziţiile sale, statul comunist a devalorizat omul. (Forma de comunism a lui Marx şi Engels poate fi considerată pe bună

dreptate o erezie creştină. Dintre toate religiile lumii, doar creştinismul a produs un interes real faţă de om. Budismul, hinduismul sau islamul nu ar fi putut niciodată da naştere comunismului *idealist*, deoarece nu manifestă suficient interes pentru om). Singurul aspect al comunismului care a aprins cu adevărat fantezia comuniştilor idealişti a fost această preocupare faţă de om. Dar, aşa cum am spus mai sus, sursa interesului real faţă de oameni ca *indivizi* vine din creştinismul biblic. Ne pierdem cumva impactul? Este posibil ca acest lucru să se datoreze în mare măsură neputinţei noastre de a ne comunica credinţa că omul, în prezenţa Dumnezeului care există, este cu adevărat minunat. Dar să ne întoarcem la Senghor.

El afirmă că nu trebuie să considerăm marxismul în primul rând o teorie economică. Nici nu trebuie să credem că ateismul lui are o importanţă crucială. Cu siguranţă că este ateist, dar nu acesta este aspectul crucial al sistemului. Dacă vrem să înţelegem ce este marxismul cu adevărat, spune Senghor, trebuie să ne aducem aminte că se bazează pe metodologia dialectică.

Senghor declară în continuare că el şi Senegalul nu pot accepta în totalitate teoria economică marxistă. Şi nu vor accepta nici ateismul ei. Dar se vor agăţa de metodologia sa dialectică. Făcând lucrul acesta, îl vor urma pe Teilhard de Chardin.[3] Cu alte cuvinte, Senghor înţelege că nu există nici o diferenţă fundamentală între abordarea dialectică a lui Marx şi aceea a lui Teilhard de Chardin.[4] El este de părere că în privinţa metodologiei, amândoi sunt de aceeaşi parte a careului. Faptul că preotul iezuit foloseşte cuvântul *dumnezeu,* iar Marx nu îl foloseşte, nu are nici o importanţă, căci cuvântul în sine nu are nici o semnificaţie până când nu este umplut cu un conţinut. Ceea ce este într-adevăr important e că amândoi folosesc metodologia dialectică.

Dacă vrem să înţelegem secolul în care trăim, trebuie să fim conştienţi că adevăratul duşman nu este forma exterioară pe care o ia dialectica. Aceasta poate fi exprimată în forme teiste sau ateiste. Adevăratul duşman nu este forma pe care o ia metodologia, ci însăşi metodologia dialectică.

Romantismul este mort: Şansele creştinismului dacă antiteza este menţinută

Într-un anume sens, creştinul trebuie să se bucure că există atât de mulţi oameni care trăiesc sub linia disperării şi care îşi conştientizează poziţia. Creştinul trebuie să fie mulţumit că, atunci când vorbeşte cu aceşti oameni, nu trebuie să respingă pagină după pagină de răspunsuri optimiste, împotriva tuturor dovezilor, şi aceasta fără nici un temei. Căci creştinismul nu este romantic, ci realist.

Creştinismul este realist deoarece afirmă că dacă nu există adevăr, nu există nici speranţă; şi nu poate exista adevăr, dacă nu există o bază adecvată pentru el. Creştinismul este pregătit să înfrunte consecinţele de a fi dovedit fals şi să spună împreună cu Pavel: „Dacă găsiţi trupul lui Cristos, discuţia s-a încheiat; să mâncăm şi să bem, căci mâine vom muri”[5] Nu lasă deloc spaţiu pentru un răspuns romantic. De exemplu, în moralitate, creştinismul nu se uită la lumea aceasta obosită şi împovărată spunând că este, într-adevăr, puţin pătată, puţin ciobită, dar uşor de reparat. Creştinismul este realist şi spune că lumea este atinsă de rău şi că omul este cu adevărat vinovat în toate privinţele. Creştinismul refuză să spună că poţi avea speranţă pentru viitor dacă îţi bazezi speranţa pe dovada schimbării în bine a omenirii. Creştinul acceptă realitatea oamenilor cu adevărat disperaţi şi care privesc lumea în modul cel mai realist, atât în domeniul Fiinţei cât şi în cel al moralei.

Creştinismul este diametral opus oricărei forme de umanism optimist. Dar diferă şi de nihilism, deoarece nihilismul, deşi este realist, nu poate da nici un diagnostic corect şi nici un tratament adecvat pentru propriile sale suferinţe. Creştinismul deţine un diagnostic şi o bază solidă pentru un răspuns. Diferenţa dintre realismul creştin şi nihilism nu stă în faptul că perspectiva creştină asupra lumii este romantică. Ar trebui să ne bucurăm că romantismul de

altădată a fost distrus. în multe privinţe, acest lucru face ca sarcina noastră de a prezenta creştinismul omului modern să fie mai uşoară decât a fost pentru strămoşii noştri.

Dar când spunem că ne bucurăm că răspunsurile romantice nu mai sunt suficiente şi că oameni ca Dylan Thomas au sfârşit prin a plânge nu înseamnă că nu trebuie să fim plini de compasiune faţă de semenii noştri. A trăi sub linia disperării nu înseamnă a trăi în paradis, fie el al nebunului sau al altuia. Într-un sens cât se poate de real acest mod de viaţă este o anticipare a iadului şi a realităţii ce va caracteriza viaţa de apoi. Mulţi oameni foarte sensibili au fost lăsaţi absolut goi în urma acestei distrugeri. Oare nu ar trebui să plângem şi să fim mâhniţi înaintea lui Dumnezeu pentru astfel de oameni?

În această situaţie, care strigă cu atâta disperare după un remediu pe care doar creştinismul îl poate oferi, se pare că noi ne dovedim deficitari. Nu putem pune aceasta pe seama lipsei de ocazii; oamenii aderă deja parţial la Evanghelie, deoarece şi ei cred că omul *a murit*, a murit în sensul că nu are nici o semnificaţie. Însă doar creştinismul arată cauza acestei lipse de semnificaţie, şi anume că revolta lor i-a separat de Dumnezeul care există, aceasta fiind adevărata explicaţie a stării în care au ajuns. Dar noi nu ne putem folosi de ocaziile ce ni se prezintă *dacă renunţăm*, fie în gândire, fie în practică, la metodologia antitezei (şi anume că A este A şi A nueste non-A). Dacă un lucru este adevărat, opusul lui nu este adevărat; dacă un lucru este corect, opusul lui este greşit.

Dacă tinerii noştri şi cei din afara Bisericii ne văd cochetând cu metodologia sintezei în învăţătură şi evanghelizare, în politică şi în instituţiile noastre, nu ne putem aştepta să câştigăm ceva de pe urma acestui moment unic pe care îl reprezintă moartea romantismului. Dacă renunţăm la conştiinţa antitezei, nu ne va mai rămâne nimic de spus.

Mai mult, nu numai că nu vom mai avea nimic de spus, dar vom deveni noi înşine nimic. Creştinismul însuşi va înceta să mai existe, deşi poate să-şi mai păstreze forma sa instituţională exterioară. Creştinismul reclamă antiteza nu doar ca pe un concept abstract al adevărului, ci în faptul existenţei lui Dumnezeu şi în justificarea personală. Conceptul biblic al justificării este o antiteză personală, totală. Înainte de justificare am fost morţi în împărăţia întunericului. Biblia spune că în momentul în care Îl acceptăm pe Cristos, trecem de la moarte la viaţă. Aceasta este antiteza totală la nivelul individului. O dată ce începem să alunecăm în cealaltă metodologie – adică nu ne mai agăţăm de un absolut care poate fi cunoscut de omul întreg, inclusiv de ceea ce este raţional şi logic în el – creştinismul istoric este distrus, chiar dacă pare să mai continue o vreme. Când acest lucru se va întâmpla, chiar dacă nu îl vom conştientiza, el va purta deja semnele morţii şi în curând va deveni mai mult piesă de muzeu.

Când renunţăm la mentalitatea antitezei, trecem de cealaltă parte, chiar dacă mai încercăm să apărăm ortodoxia sau mişcarea evanghelică. Dacă creştinii vor să folosească ocazia oferită de moartea romantismului, trebuie să readucem în mod conştient mentalitatea şi practica antitezei între creştini, în doctrină şi în viaţă. Trebuie să o facem prin învăţătura pe care o dăm şi prin exemplu, prin atitudinea noastră faţă de compromis, atât la nivel eclesial, cât şi la nivelul evanghelizării. Dacă nu reuşim să dovedim că luăm adevărul în serios în aceste aspecte care cer un preţ din parte noastră, vom împinge generaţia următoare în curentul relativităţii şi al dialecticii care ne înconjoară.

În cele din urmă, şi cu reverenţa cuvenită, permiteţi-mi să subliniez că nu ajunge să avem o compasiune reală faţă de cei pierduţi din jur, ci trebuie să arătăm, de asemenea, multă consideraţie faţă de Dumnezeul nostru. Noi suntem poporul Lui, şi dacă ne lăsăm prinşi în cealaltă metodologie, de fapt Îl hulim, Îl discredităm şi Îl dezonorăm – căci cea mai măreaţă antiteză dintre toate este că Dumnezeu există, în opoziţie cu Dumnezeu nu există. El este Dumnezeul care există.

SECŢIUNEA A DOUA

Relaţia dintre noua teologie şi climatul intelectual

CAPITOLUL UNU

Pasul al cincilea: teologia

Îndepărtarea de creştinismul biblic

Teologia existenţială modernă îşi are originea în Kierkegaard, la fel ca şi existenţialismul secular. Ele sunt înrudite chiar în esenţa sistemului lor, care este „saltul credinţei". Teologia vine ca ultimul pas, dar ea nu este deloc izolată de restul consensului cultural pe care l-am trecut în revistă.

Există diversitate în cadrul unităţii noii teologii. De exemplu, există o diferenţă între neo-ortodoxie şi noul liberalism care urmează după Heidegger al celei de-a doua etape a gândirii sale. Standardele academice riguroase ne cer să fim atenţi la astfel de diferenţe. Dar dacă pierdem din vedere unitatea ce leagă împreună toate expresiile teologiei moderne, pierdem esenţa.

În timpul Reformei, reformatorii s-au confruntat cu un sistem total. Ei nu au afirmat că nu există creştini în interiorul Bisericii Romano-Catolice, nici nu au susţinut omogenitatea învăţăturii şi accentelor puse de diferitele ordine romano-catolice. Dar ei au înţeles că există un sistem de bază, care leagă împreună toate părţile Bisericii, şi despre acest sistem *ca sistem* au spus ei că este greşit şi în opoziţie cu învăţătura Bibliei.

Creştinii evanghelici de astăzi se confruntă iarăşi cu un consens copleşitor, cu o metodologie acceptată de teologii din toate părţile. Astfel, deşi putem ajunge la o oarecare înţelegere a lucrurilor (de exemplu, Bultmann are o exegeză bună în unele detalii) – totuşi acesta nu este locul pentru o judecată ambivalentă, nici pentru simplul dezacord în privinţa detaliilor – trebuie să conştientizăm că sistemul lor *ca sistem* este greşit.

După cum Senghor a arătat că principalul factor al marxismului nu este nici teoria sa economică, nici ateismul său, ci metodologia sa dialectică, tot aşa factorul unificator al noii teologii este metodologia sa greşită. Deoarece concepţia sa despre adevăr este greşită, ceea ce pare a fi corect înseamnă adesea cu totul altceva decât conceptualizarea pe care o oferă creştinismul istoric prin aceeaşi expresie. Este o naivitate să se discute chestiunile teologice ca şi chestiuni teologice înainte de a se fi analizat ce înseamnă adevăr pentru cel care face afirmaţiile teologice.

Teologia a trecut prin procesul la care a fost supusă şi filozofia, deşi cu câteva decenii mai târziu. Înainte de Hegel, omul raţionalist încă mai încerca să-şi traseze propriile cercuri, care să cuprindă întreaga viaţă. Apoi a survenit linia disperării. Teologia naturală a urmat îndeaproape. Vechii teologi liberali din Germania au început prin a accepta presupoziţia uniformităţii cauzelor naturale ca un sistem închis. Aşa că au respins tot ce era miraculos sau supranatural, inclusiv supranaturalul din viaţa lui Isus Cristos. Chiar şi după aceea, ei mai sperau încă să găsească un Isus istoric într-un mod raţional, obiectiv, academic, despărţind aspectele supranaturale ale vieţii lui Isus de „istoria adevărată".

Dar au eşuat asemenea filozofilor raţionalişti. Şi ei au fost prinşi în camera rotundă fără ieşire. Căutarea lui Isus cel istoric pe care au iniţiat-o era sortită eşecului. Supranaturalul era atât de întreţesut cu restul, încât, dacă smulgeau tot supranaturalul, nu mai rămânea nimic din Isus! Dacă îndepărtau tot supranaturalul, nu mai rămânea nici Isus cel istoric; dacă Îl păstrau pe Isus cel istoric, rămânea şi supranaturalul.

După eşecul acesta, mai puteau face două lucruri pentru a rămâne în cadrul raţionalist şi logic. Puteau să părăsească raţionalismul şi să se întoarcă la teologia biblică a Reformei (pe care o respinseseră, pe baza presupoziţiilor naturaliste); sau puteau să devină nihilişti în ceea ce priveşte gândirea şi viaţa. Dar în loc să aleagă una din aceste alternative raţionale, au ales o a treia cale, cum făcuseră şi filozofii deja – o cale ce ar fi părut de neînchipuit oamenilor educaţi care i-au precedat şi care implica divizarea conceptului de adevăr.

De ce a mers teologia pe urmele filozofiei în acest demers de o importanţă extraordinară? Din două motive: în primul rând, vechiul lor raţionalism optimist nu reuşise să producă un Isus credibil din punct de vedere istoric, o dată ce miraculosul fusese respins; în al doilea rând, deoarece consensul gândirii pe care o urmau cu grijă era normativ pentru ei, şi atunci când filozofia s-a îndreptat în această direcţie, teologia a urmat-o până la urmă.

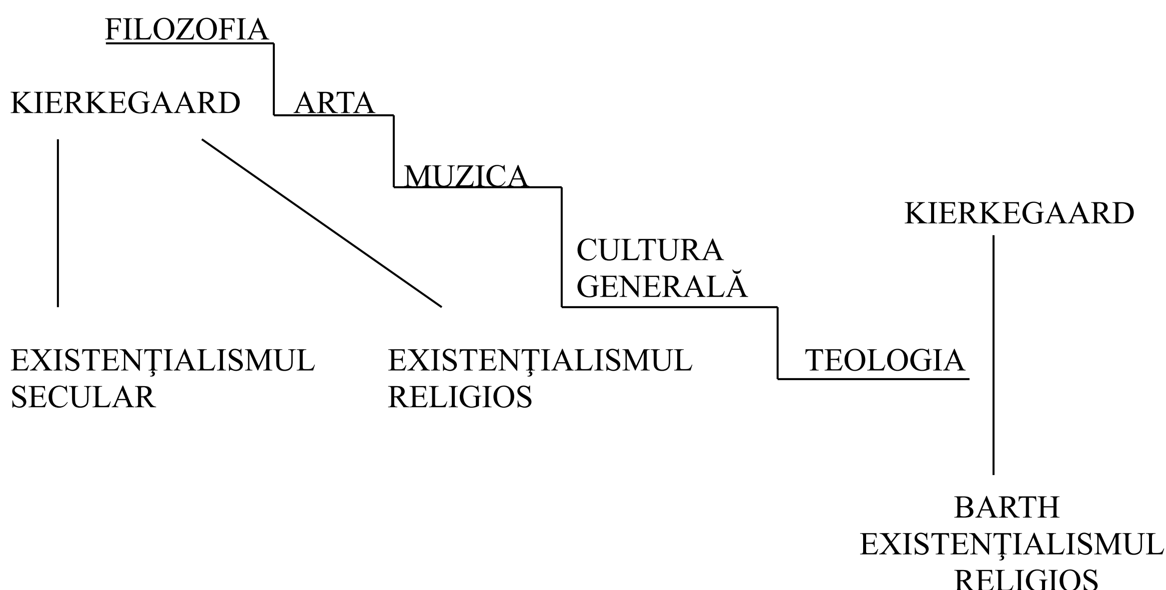
Astfel că, nu atât teologia neo-ortodoxă a fost cea care a distrus vechea formă de liberalism, deşi este foarte probabil ca învăţătura lui Karl Barth să fi fost cutremurul final care a dărâmat şubredul edificiu; el fusese distrus mai degrabă din interior. Să o spunem altfel – dacă Barth ar fi vorbit cu cincizeci de ani mai devreme, este îndoielnic că l-ar fi ascultat cineva.

Neo-ortodoxia nu a adus nici un răspuns nou. Ceea ce filozofia existenţialistă spusese deja în limbaj secular era acum exprimat în limbaj teologic. Putem reprezenta lucrurile astfel:

NONRAŢIONALUL ŞI NONLOGICUL	O criză a experienţei de prim rang Credinţa ca salt optimist fără verificare sau conţinut comunicabil.
RAŢIONALUL ŞI LOGICUL	Scriptura este plină de greşeli – pesimism.

Neo-ortodoxia a sărit la ceea ce eu numesc „nivelul superior” pentru a încerca să găsească ceva care să dea speranţă şi semnificaţie vieţii, deşi presupoziţiile sale ar fi adus-o în mod logic la „nivelul inferior”.

Astfel, şi teologia a coborât sub linia disperării:



Noua teologie a renunţat la speranţa de a găsi un domeniu unificat al cunoaşterii. De aceea, în contrast cu teologia biblică şi cea reformată, ea este antiteologie.

Privind lucrurile în felul acesta, este o naivitate să studiem noua teologie ca şi cum ar constitui un obiect de studiu autonom. Cu câţiva ani în urmă, am vorbit într-unui din seminariile cu cea mai solidă doctrină biblică din lume. Am început prin a spune că, dacă teologii noştri americani ar fi înţeles ce s-a întâmplat la Armory Show, New York, în 1913, atunci când arta modernă a fost expusă pentru prima dată în Statele Unite, probabil că marile denominaţiuni din America nu ar fi fost cucerite de liberali în anii '30. La vremea aceea, orientările care aveau să se manifeste mult mai târziu în teologie erau deja prefigurate în artă. Acesta este motivul pentru care, ceva mai devreme în această carte, am prezentat anul 1913 ca pe o dată foarte importantă. Dacă creştinii ar fi înţeles mesajul artei de la Armory Show, aceasta ar fi fost o ocazie extraordinară ca ei să treacă în faţă, în loc să rămână în urmă. Şi teologia conservatoare nu a recuperat nici până azi terenul pierdut. Este încă mult prea provincială, prea izolată de gândirea culturală generală.

Karl Barth a fost, în teologie, calea de acces pe linia disperării. El a continuat să susţină până în ziua morţii sale teoriile criticii superioare (negative) pe care le-au susţinut şi liberalii, încercând în acelaşi timp să evite, printr-un salt, cele două alternative raţionale – întoarcerea la perspectiva istorică asupra Scripturii sau acceptarea pesimismului. După prima ediţie a *Comentariului asupra Epistolei către Romani*, el nu şi-a mai recunoscut îndatorarea faţă de Kierkegaard. Totuşi, întrucât credea încă în teoriile criticii superioare, „saltul” a continuat să fie baza răspunsurilor sale optimiste. În anii care au urmat, când urmaşii săi i-au dus mai departe concepţiile, el s-a dezis de extensiunile la care au ajuns ei în urma unei abordări consecvente. Dar aşa cum Kierkegaard, cu saltul său, a deschis uşa pentru existenţialism în general, Karl Barth a deschis uşa pentru saltul existenţialist în teologie. Ca şi în alte discipline, problema principală o constituie şi aici schimbarea în domeniul epistemologiei.

Barth a fost urmat apoi de mulţi alţii, oameni ca Reinhold Niebhur şi Paul Tillich. între ei pot exista diferenţe de detaliu, dar lupta lor este aceeaşi – este lupta omului modern care a renunţat la un domeniu unificat al cunoaşterii. În ceea ce îi priveşte pe teologi, ei au despărţit adevărul religios de contactul cu ştiinţa, pe de o parte, şi, pe de altă parte, de contactul cu istoria. Noul lor sistem nu este deschis verificării; el trebuie pur şi simplu crezut.

Astfel, deşi poziţia noii teologii se bazează pe o concepţie „liberală” despre Scriptură, adevărata ei problemă nu este acum doar perspectiva asupra Scripturii, ci şi perspectiva divizată asupra adevărului.

CAPITOLUL DOI

Misticismul modern: disperarea dincolo de disperare

Disperarea omului modern ia multe forme. Este o disperare în profunzime, în sensul că tinde să folosească formulări şi forme care par să promită speranţă, dar prin natura situaţiei duc la o disperare şi mai adâncă.

Nihilismul modern este cea mai simplă formă de disperare. Acesta se vede lămurit, de exemplu, în pictura lui Gauguin *Ce? De unde? Încotro?* şi în *musique concrete.* Nihilismul acceptă concluzia că totul este fără sens şi haotic.

Al doilea nivel al disperării este acceptarea dihotomiei despre care am discutat:

O SPERANŢĂ OPTIMISTĂ OARBĂ PRIVIND SEMNIFICAŢIA,
BAZATĂ PE UN SALT NONRAŢIONAL AL CREDINŢEI

RAŢIONALUL ŞI LOGICUL CARE NU OFERĂ NICI O SEMNIFICAŢIE

Pentru a simţi întreaga forţă a acestei disperări profunde, nu trebuie să uităm că partea de „sus" şi cea de „jos" a acestei dihotomii sunt separate în două compartimente absolut etanşe. Nu există nici o legătură între ele. *Partea de jos nu are nici o legătură cu semnificaţia; partea de sus nu are nici o legătură cu raţiunea*. Renunţând la metodologia antitezei (dacă un lucru este adevărat, opusul lui nu este adevărat), omul raţionalist a fost constrâns să accepte un concept divizat al cunoaşterii şi, în consecinţă, o monstruoasă antiteză totală între raţionalitate şi semnificaţie.

În partea raţională, de jos, omul nu este decât o maşină. În partea nonraţională, de sus, el este mai puţin decât o „umbra" grecească. Filmele *Last Year in Marienbad, Juliet of the Spirits* şi *Blow-Up* pun în lumină în mod manifest acest ultim aspect arătând că, în partea de sus, omul este fără categorii.

Dihotomia aceasta vine ca un răspuns la disperarea nihilismului pur; dar ea este de fapt o formă şi mai profundă de disperare. Ea înseamnă atât că omul a divizat orice concept unificat al cunoaşterii, cât şi că – şi asta este cel mai rău – şi-a divizat propria unitate, deoarece raţionalitatea este parte a fiecărui om. Individul nu poate să comunice nici măcar cu sine însuşi, în propria lui gândire, altfel decât pe baza antitezei. El gândeşte: „O iubesc" sau „Florile din pomul acela sunt frumoase", dar aceste cuvinte sunt un amestec fără sens, dacă nu stau în antiteză cu posibilităţile ca lui să nu îi placă de ea sau ca florile să fie urâte. În practică, aceasta înseamnă că omul nu poate respinge în totalitate metodologia antitezei, indiferent cât de mult ar fi împins de propriul sistem în această direcţie, decât printr-o alienare totală de sine, provocată de o formă oarecare de cădere nervoasă.

Prin urmare, cei care au sprijinit dihotomia modernă între raţiune şi semnificaţie nu au fost în stare să trăiască cu ea. Jean-Paul Sartre a polemizat cu Camus, deoarece credea că acesta din urmă nu este consecvent cu presupoziţiile lor de bază. Adevărat, dar nici Sartre nu a

fost consecvent atunci când a semnat *Manifestul* algerian. Când a făcut lucrul acesta, nu a făcut-o doar pentru a-şi autentifica existenţa printr-un act neutru al voinţei (ca în ilustraţia cu femeia bătrână despre care am vorbit când ne-am referit la Sartre în capitolul 2 al Secţiunii întâi), deoarece atunci ar fi fost tot una dacă ar fi făcut contrariul. A făcut-o mai degrabă pentru că a adoptat deliberat o atitudine morală şi a declarat că războiul algerian este un război nedrept şi josnic. Poziţia politică de stânga pe care a adoptat-o din considerente morale este o altă ilustraţie a aceleiaşi inconsecvenţe.

Din momentul în care Sartre a semnat *Manifestul algerian*, el a fost privit de mulţi existenţialişti seculari ca un apostat şi a pierdut locul de lider al avangardei.

Ceea ce a fost adevărat cu privire la Camus şi Sartre – că nu au putut trăi cu concluziile sistemului lor – a fost adevărat cu privire la toţi oamenii situaţi pe oricare din treptele liniei disperării, în filozofie, artă, muzică sau literatură. Neputinţa de a se menţine în integritatea onestă a disperării lor la oricare din aceste niveluri (cel al nihilismului sau cel al dihotomiei totale dintre raţiune şi lipsa semnificaţiei) a făcut ca gândirea modernă să treacă la un nou stadiu, la un al *treilea* nivel al disperării, acela al misticismului, unde nu există nimic.

Teologia şi misticismul semantic

La prima vedere, neo-ortodoxia pare să aibă un avantaj faţă de existenţialismul secular. Pare să aibă mai multă substanţă în expresiile sale optimiste în comparaţie cu echivalentul său secular. Aşa cum am văzut, una din dificultăţile cu care se confruntă orice experienţă finală este că nimeni nu a găsit încă o cale de a comunica această experienţă – nici măcar sieşi. Dar noua teologie foloseşte anumiţi termeni religioşi ce conţin o anumită conotaţie a personalului şi semnificaţiei pentru cei care îi aud. În realitate, însă, nu se ajunge la o comunicare adevărată, ci se lasă doar iluzia comunicării, tocmai prin folosirea unor cuvinte bogate în conotaţii. Exprimarea experienţei existenţiale inexprimabile în cuvinte cu conotaţie religioasă dă iluzia comunicării.

Carl Gustav Jung (1875-1961) vorbeşte despre inconştientul colectiv care se iveşte din rasă ca întreg. Dar cred că greşeşte în gândirea lui, îndeosebi în ceea ce priveşte originea evolutivă pe care i-o atribuie. Şi totuşi, în cultură există o anumită memorie care este continuată în *limbajul ei.* Sunt de părere că o astfel de memorie legată de limbaj explică mai bine ceea ce Jung numeşte inconştientul colectiv.[1]

Folosirea cuvintelor şi a simbolurilor

Fiecare cuvânt are două părţi. Există definiţia de dicţionar şi există conotaţia. Cuvintele pot fi sinonimice în definiţie, dar cu conotaţii complet diferite. De aceea, descoperim că atunci când este folosit un simbol cum este crucea, fie în scris, fie în pictură, în mintea oamenilor crescuţi într-o cultură creştină se stârneşte o anumită conotaţie chiar dacă au respins creştinismul. (Desigur, această folosire a cuvintelor nu se aplică doar simbolurilor creştinismului, ci şi celor ale altor religii.) Astfel, când noua teologie foloseşte astfel de cuvinte fără a le defini, se creează iluzia semnificaţiei, utilă pragmatic pentru stârnirea unor motivaţii adânci.

Aceasta transcende emoţia. Se creează *iluzia comunicării şi a conţinutului,* astfel că atunci când un cuvânt este folosit într-un mod deliberat nedefinit, ascultătorul „crede" că ştie ce înseamnă. Folosirea cuvântului *panteism* este în acest sens un bun exemplu. Deşi se referă de fapt la ceva absolut impersonal, cuvântul *teism* din componenţa sa declanşează un răspuns de acceptare, aceasta deoarece *teismul* conţine nuanţe personale. Să presupunem că l-am înlocui cu cuvântul *pan-totalitate* (ceea ce de fapt înseamnă el cu adevărat). Reacţia noastră ar fi total diferită.

De asemenea, este important să observăm că noua teologie a încercat să se folosească de prestigiul care însoţeşte cuvântul *simbol* în lumea ştiinţifică, dar cu o concepţie complet schimbată despre simbol. În ştiinţă, folosirea simbolului are valoare, deoarece este *bine definit*

cel puţin pentru două persoane, pentru cel care îl foloseşte şi măcar pentru încă cineva. Se spune că atunci când Einstein şi-a prezentat pentru prima dată teoria relativităţii, doar trei sau patru oameni din lume ar fi înţeles-o la prima vedere. Dar nu ar fi scris-o niciodată în forma în care a scris-o, dacă nici măcar aceşti trei sau patru nu ar fi putut să o priceapă ca pe o comunicare bine definită a unui conţinut. Astfel că simbolul ştiinţific a devenit o unealtă importantă pentru scrierea cu multă acurateţe a unor a formule tot mai lungi. Cu alte cuvinte, valoarea simbolului este în funcţie de precizia definiţiei sale.

Dar noua teologie foloseşte simbolul exact revers. Singurul lucru pe care îl au în comun uzajul ştiinţific şi cel teologic este *cuvântul* simbol. *Pentru noua teologie utilitatea unui simbol este direct proporţională cu obscuritatea lui.* Există conotaţie, ca în cuvântul *dumnezeu,* dar nu există definiţie. Secretul puterii neo-ortodoxiei stă în faptul că aceste simboluri religioase ce conotează personalul lasă iluzia semnificaţiei şi, în consecinţă, neo-ortodoxia pare să fie mai optimistă decât existenţialismul secular. Nu există exemplu mai clar în acest sens decât expresia lui Tillich: „Dumnezeu dincolo de Dumnezeu."

La primul contact, acest concept dă senzaţia spiritualităţii. „Nu cer răspunsuri, pur şi simplu cred." Un atare enunţ sună spiritual şi înşeală pe mulţi oameni buni. Adesea aceştia sunt tineri şi tinere care se mulţumesc doar să repete frazeologia sta*tus quo*-ului intelectual sau spiritual. Ei sunt pe bună dreptate nesatisfăcuţi de o ortodoxie anostă, imprecisă şi introvertită, dedicată doar aplatizării binecunoscutelor clişee. Noua teologie sună spiritual şi vibrant, iar ei sunt prinşi în capcană. Însă preţul pe care îl plătesc pentru ceea ce pare a fi spiritual este mare, căci a opera la nivelul superior folosind termeni religioşi nedefiniţi înseamnă a nu cunoaşte şi a nu funcţiona la nivelul întregului om. Răspunsul nu constă în a le cere acestor oameni să se întoarcă la sărăcia *status quo*-ului, ci la o ortodoxie vie care este preocupată de întregul om, inclusiv de partea lui raţională şi intelectuală, în relaţia lui cu Dumnezeu.

Ori de câte ori oamenii spun că sunt în căutarea unei realităţi superioare, trebuie să le arătăm imediat realitatea *adevăratului* creştinism. Acesta este real deoarece este interesat de Dumnezeu care există şi care S-a comunicat pe Sine, nu doar de folosirea simbolului *dumnezeu* sau *cristos,* care sună spiritual dar nu este aşa. Oamenii care doar folosesc simbolul ar trebui să fie pesimişti, căci simplul *cuvânt* dumnezeu sau *ideea* de dumnezeu nu reprezintă o bază suficientă pentru optimismul pe care îl afişează.

Raţional vorbind, noii teologi sunt într-o poziţie similară cu a lui Pierre Schaeffer şi *musique concrete* a sa. Dar este ca şi cum ni s-ar cere ca, printr-un salt al credinţei, să ascultăm *musique concrete* ca şi cum ar fi acelaşi lucru cu unitatea şi diversitatea lui J.S. Bach. Acesta este genul de „credinţă" pe care o cere noua teologie. *Saltul optimist este o necesitate, deoarece omul este creat după chipul lui Dumnezeu, indiferent ce spune el despre sine, şi astfel stând lucrurile, el nu poate să trăiască în nesemnificaţie.* Saltul noii teologii se face în dauna unor termeni religioşi, deci personali, care conotează personalul, semnificaţia şi comunicarea. El nu este mai mult decât un salt în nedefinit, în iraţional şi în misticism semantic.

Noua teologie nu este unică nici măcar în această privinţă. Există multe paralele seculare de folosire a unor cuvinte conotative, toate în efortul de a alina disperarea cauzată de pierderea scopului şi semnificaţiei raţionale. Vom urmări acum câteva exemple din diferite discipline.

Originile misticismului semantic – Leonardo da Vinci

Cea mai bună modalitate de a înţelege în ce fel a fost forţat omul modern, adesea împotriva înclinaţiei sale naturale, la diferitele niveluri de disperare pe care a încercat să o ostoiască folosind cuvinte bogat conotative la nivelul superior, este să ne uităm la unul dintre cei mai strălucitori oameni ai Renaşterii, Leonardo da Vinci (1452-1519).

Leonardo a murit când Reforma abia începea. Francisc I, regele care 1-a adus în Franţa, unde a şi murit, este regele căruia Jean Calvin i-a dedicat *învăţătura* sa. Ca umanist renascentist, răspunsul pe care 1-a dat Leonardo vieţii a fost într-un contrast absolut cu răspunsul dat de reformatori.

Reforma a dat naştere unei culturi specifice, îndeosebi în nordul Europei, iar elementele umaniste ale Renaşterii (al cărei purtător de cuvânt a fost Leonardo) au dus până la urmă la disperarea omului modern, care distruge acum această cultură. Ascultaţi ce are de spus despre Leonardo Giovanni Gentile, cunoscut până la moartea lui ca cel mai mare filozof modern al Italiei:

> Unitatea interioară iluminează fantezia; iar intelectul vine să rupă această unitate în multiplicitatea nesfârşită a aparenţelor raţionale. Drept urmare, suferinţa şi tragedia interioară a acestui om universal, împărţit între lumile lui ireconciliabile, lasă în minte un dor infinit, alcătuit din regret şi tristeţe. Este dorul după un Leonardo diferit de cum era el în realitate, un Leonardo care să se fi putut aduna în fiecare fază şi să rămână complet închis fie în fantezia lui, fie în inteligenţa lui.[2]

Iată ce spune Gentile de fapt – că Leonardo, primul matematician adevărat în sensul modern al cuvântului, a înţeles bine problema cu care se luptă acum omul modern. El a înţeles că dacă omul porneşte doar de la sine şi îşi croieşte drum logic şi raţional prin matematici, nu va ajunge niciodată la universal, ci doar la particularii şi la mecanică. Problema poate fi formulată astfel: cum poate omul finit să dea naştere unei unităţi care să acopere aceste particularii? Şi dacă nu poate, cum pot aceste particularii să aibă unitate şi sens pentru el?

Leonardo era un neoplatonician adept al lui Ficino şi a încercat să rezolve această dilemă pe pânzele sale, pictând sufletul. Cuvântul *suflet* nu se referă aici la ceea ce înţelege creştinismul prin suflet, ci la universal. Astfel, de exemplu, el a crezut că poate schiţa, ca pictor, bebeluşul universal, care să acopere particulariile tuturor bebeluşilor. Dar nu a reuşit niciodată lucrul acesta, aşa cum nu a reuşit nici Picasso pictându-şi abstractizările. Dar între cei doi există o diferenţă mare. Leonardo nu a fost un om modern, şi de aceea nu a putut accepta soluţia iraţională a omului modern. Aşa că Leonardo a murit în deznădejde, căci nu a renunţat niciodată la speranţa de a găsi un domeniu unificat al cunoaşterii, care să includă atât universalul cât şi particularul, atât matematica cât şi sensul. Dacă ar fi fost dispus să accepte o dihotomie iraţională, asemenea celor care au dus mai departe gândirea lui Kierkegaard, s-ar fi putut simţi uşurat. Dar pentru el acest răspuns ar fi fost imposibil; oamenii din zilele lui, chiar dacă erau umanişti, nu ar fi acceptat niciodată o astfel de soluţie iraţională.

Prin urmare, există o linie neîntreruptă de la umanismul Renaşterii la filozofia modernă, dar pe parcursul acesteia omul modern a acceptat „saltul" pe care filozofii trecutului nu l-ar fi acceptat niciodată şi a pătruns în trei domenii ale disperării: (1) nihilismul pur; (2) acceptarea dihotomiei absolute; (3) un misticism semantic, bazat pe cuvinte conotative.

Acest misticism nou nu se aşteaptă să găsească un domeniu unificat al cunoaşterii. El a concluzionat categoric că situaţia contradictorie prin care sensul şi adevărata raţionalitate (nivelul superior şi cel inferior) sunt irevocabil despărţite, e intrinsecă naturii universului. Pe de altă parte, vechiul romantism nu a renunţat niciodată la glorificarea unei unităţi raţionale între nivelul superior şi cel inferior. Aceasta este diferenţa fundamentală dintre cele două curente.

Natura şi harul

Aceeaşi diferenţă există între noul misticism şi vechea formulare a naturii şi harului.

După Toma d'Aquino (1227-1274), oamenii au căutat multă vreme relaţia şi unitatea posibilă dintre natură şi har. înainte de el, accentul gânditorilor bizantini cădea în întregime pe lucrurile cereşti, în timp ce după el, în urma insistenţei lui d'Aquino asupra lui Aristotel, natura a devenit şi ea importantă. Acest fapt şi-a găsit expresia în picturile lui Cimabue (1240-1302) şi Giotto (1267-1337) şi în poezia lui Dante (1265-1321), Boccaccio (1313-1375) şi Petrarca (1304-1374). La vremea când Renaşterea a ajuns la maturitate în Europa, natura copleşise deja în întregime harul. Putem reprezenta gândirea lor în felul următor:

HARUL, nivelul superior:	Dumnezeu Creatorul; Cerul şi lucrurile cereşti, nevăzutul şi influenţa lui pe pământ; sufletul omului; unitatea.
NATURA, nivelul inferior:	Creaţia; pământul şi lucrurile pământeşti; vizibilul (natura + omul) şi ceea ce face acesta pe pământ; trupul omului; diversitatea.

La prima vedere, aceasta pare să se asemene cu dihotomia modernă:

NONRAŢIONALUL ŞI NONLOGICUL

RAŢIONALUL ŞI LOGICUL

Dar diferenţa dintre aceste două concepte este la fel de fundamentală ca şi diferenţa dintre calitativ şi cantitativ.

Lupta pentru *natură şi har* a fost lupta de a le găsi un sens împreună, filozofii aspirând întotdeauna la o unificare a celor două pe baza raţiunii. (Trebuie să adăugăm în trecere că această problemă a harului şi a naturii poate fi rezolvată doar pe baza sistemului biblic şi că aceşti oameni au eşuat din cauză că au căutat să dea un răspuns raţionalist sau umanist.) Dar omul modern a renunţat la speranţa de a găsi un răspuns unificat la problema naturii şi harului. De aceea el o descrie într-un mod diferit, disperarea fiind registrul de fond al formulării lui.[3] Acum omul modern o formulează astfel:

CREDINŢĂ FĂRĂ CONŢINUT (FĂRĂ RAŢIONALITATE)

RAŢIONALITATE (FĂRĂ SENS)

Dacă înţelegem în profunzime această diferenţă, înţelegem cât de adâncă este disperarea omului modern. Noua teologie şi noul misticism nu sunt nimic altceva decât o credinţă contrară raţionalităţii, lipsită de conţinut şi incapabilă de comunicare substanţială. O poţi „mărturisi”, dar nu o poţi discuta. Raţionalitatea şi credinţa nu au punct de contact între ele.

Să modificăm acum puţin linia orizontală şi să o considerăm linie *antropologică.* Dedesubtul acestei linii se află sfera omului. Tot ce are noua teologie deasupra liniei este acel

philosophic other, un infinit metafizic, care este necunoscut şi de necunoscut. După cum urmează:

DUMNEZEU EGAL CU AŞA-ZISUL „PHILOSOPHIC OTHER", NEUNOSCUT ŞI DE NECUNOSCUT

CUVÂNTUL DUMNEZEU NEDEFINIT

Noua teologie este cu totul sub linia antropologiei. Ea nu ştie nimic despre faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nici despre adevărata revelare de Sine a lui Dumnezeu în Scripturi.

Este important de observat aici că, deşi pentru noua teologie nimic din ce se află deasupra liniei nu poate fi cunoscut, ea continuă totuşi să folosească cuvântul dumnezeu.

Probabil cel mai bun mod de a descrie acest concept al teologiei moderne este să afirmăm că avem de-a face cu credinţa în credinţă, mai degrabă decât cu o credinţă direcţionată spre un obiect care există cu adevărat. în urmă cu câţiva ani am conferenţiat la o serie de universităţi pe tema: „Credinţă vs. Credinţă”, referindu-mă tocmai la contrastul dintre credinţa creştină şi credinţa modernă. Se foloseşte acelaşi cuvânt, *credinţă,* dar cu sensuri opuse. Omul modern nu poate vorbi despre obiectul credinţei sale, ci doar despre credinţa în sine. Astfel, el poate discuta despre existenţa credinţei sale şi despre „dimensiunea” ei, existând împotriva oricărei raţiuni, dar nimic mai mult. Credinţa omului modern se îndreaptă spre interioritate.

În creştinism, valoarea credinţei este dată de obiectul spre care se îndreaptă. Ea priveşte în afară spre Dumnezeul care există şi spre Cristos care a murit pe cruce în istorie, o dată pentru totdeauna, a încheiat lucrarea de ispăşire şi în a treia zi a înviat în spaţiu şi timp. Acest lucru face credinţa creştină deschisă discuţiei şi verificării.

Pe de altă parte, în noua teologie credinţa este introvertită, deoarece nu are un obiect anume, şi predicarea *kerygmei* este infailibilă, de vreme ce nu este deschisă unei discuţii raţionale. După părerea mea, aceasta implică o disperare şi o întunecime chiar mai mare decât a sinucigaşilor moderni.

Capitolul trei

Misticismul modern în acţiune: arta şi limbajul

Tensiunea fiinţării ca om

Omul modern este supus unei presiuni reale, deoarece nimeni nu poate trăi liniştit în zona disperării. Creştinul ştie că acest lucru se datorează faptului că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi, cu toate că omul este căzut şi despărţit de Dumnezeu prin vina lui reală, el nu a devenit totuşi o maşină. Căderea omului nu duce la *maşinism,* ci la starea de *om căzut.* Prin urmare, atunci când simt această disperare totală, oamenii sunt supuşi unei presiuni titanice, aceea de a se împotrivi îndelungatei istorii a gândirii raţionale, acceptând o dihotomie, iar mai târziu un misticism care dă iluzia unităţii cu întregul.

Îmi amintesc că acum câţiva ani mă aflam în Lyons' Corner House, lângă Marble Arch în Londra, şi discutam cu un tânăr fizician deosebit de inteligent. L-am întrebat ce mai lucrează şi mi-a vorbit despre o idee nouă care, credea el, va rezolva problema lui Einstein privind electromagnetismul şi gravitaţia. Conversaţia noastră i-a stârnit entuziasmul, deoarece ştiam destule pe această temă pentru a-1 stimula, şi s-a avântat departe în gândurile lui. Dar i-am atras atenţia, spunând: „Posibilitatea ca universul material să se reducă în cele din urmă la nişte particule ce se mişcă într-un vârtej, în direcţii opuse, nu ar constitui o problemă pentru creştinul care-şi cunoaşte identitatea, dar cum rămâne cu colegii tăi naturalişti? Ce se întâmplă cu ei când se întorc seara acasă, la soţiile şi familiile lor?”

S-a oprit pentru un moment şi apoi a spus: „O, dr. Schaeffer, pur şi simplu trebuie să trăiască într-o dihotomie.”

„Umanitatea” omului însăşi refuză să trăiască în logica poziţiei în care 1-a adus umanismul şi raţionalismul lui. Una este să spun că sunt doar o maşină; dar cu totul altceva este a trăi consecvent, ca şi cum acest lucru ar fi adevărat.

Îmi aduc aminte, de asemenea, de o noapte în care traversam Mediterana de la Lisabona la Genova. Era o noapte frumoasă. La bordul vasului am întâlnit un tânăr constructor de staţii radio în Africa de Nord şi în Europa, care lucra pentru o mare companie americană. Era ateu şi când a aflat că sunt pastor a anticipat o seară distractivă, aşa că a intrat în discuţie cu mine. Dar lucrurile nu au mers chiar aşa uşor pentru el. Conversaţia noastră mi-a dovedit că înţelegea implicaţiile poziţiei sale şi că încerca să fie consecvent în privinţa lor. După aproximativ o oră am văzut că dorea să încheie discuţia, aşa că am subliniat o ultimă idee pe care speram că nu o va uita niciodată – nu pentru că îl uram, ci pentru că ţineam la el ca fiinţă umană asemenea mie. Era însoţit de micuţa şi drăgălaşa lui soţie, care era evreică. Aceasta era foarte frumoasă şi plină de viaţă, şi era foarte uşor de văzut, din atenţia pe care i-o acorda, că o iubeşte cu adevărat.

Pe când se pregăteau să intre în cabina lor, în peisajul romantic al apelor Mediteranei peste care strălucea o lună plină, i-am spus în cele din urmă: „Când o îmbrăţişezi seara pe soţia ta, poţi fi sigur că ea este reală?”

Nu mi-a plăcut să îi fac lucrul acesta, dar am făcut-o ştiind că era un om care înţelege cu adevărat implicaţiile întrebării şi că nu o va uita. S-a întors şi s-a uitat la mine cu nişte ochi ce semănau cu ai unei vulpi prinse în cursă, şi mi-a strigat: „Nu, nu sunt întotdeauna sigur că este reală” şi a intrat în cabina lui. Sunt sigur că i-am stricat ultima noapte pe Mediterana şi mi-a părut rău s-o fac. Dar mă rog ca atât timp cât trăieşte să nu uite că atunci când sistemul

lui se opune creştinismul biblic, acesta nu poate rezista – nu într-un punct abstract, ci chiar în miezul *umanităţii lui,* în realitatea iubirii.

Într-un mod diferit şi totuşi asemănător, aceasta este adevărat şi pentru un om ca Bernard Berenson (1865-1959). În timpul vieţii sale, era cel mai mare expert în arta Renaşterii. A absolvit la Harvard, dar şi-a trăit cea mai mare parte a vieţii la Florenţa. Era considerat o asemenea autoritate în domeniu, încât atunci când data şi evalua un tablou, expertiza lui era acceptată de regulă ca hotărâtoare. Era un om cu adevărat „modern" şi accepta amoralitatea sexuală. De aceea, a luat-o pe Mary Costelloe (sora eseistului american Logan Pearsall Smith) de lângă soţul ei, a trăit cu ea timp de câţiva ani până când acesta din urmă a murit (căsătoria celor doi fusese încheiată în Biserica Romano-Catolică, astfel că varianta divorţului era exclusă) şi în final s-a căsătorit cu ea. Dar când s-a căsătorit cu ea, au încheiat o înţelegere prin care amândoi erau liberi să aibă aventuri extraconjugale şi amândoi au profitat de această înţelegere de multe ori. Au trăit în felul acesta timp de 45 de ani. Când cineva îl mustra pe Berenson, acesta răspundea simplu: „Uiţi de baza animalică a naturii noastre." Astfel, a fost gata să accepte în viaţa lui intimă o situaţie total animalică.

În contrast cu aceasta, însă, el exprima o opinie complet diferită când era vorba de adevărata lui dragoste şi de adevăratul său punct de integrare – arta renascentistă. „Bernard Berenson considera că, în general, portretele moderne nu se bazează pe vedere, pe observaţie, ci pe exasperare şi pe ipoteza preconcepută că murdarul, sordidul, violentul, bestialul, diformul, pe scurt... viaţa josnică reprezintă singura realitate!"[1] În domeniul moralităţii sexuale, era gata să rămână consecvent cu concepţia lui despre viaţă, pe care o considera animalică. Dar în domeniul care devenise pentru el tentativa lui de a găsi un punct integrator, acela al artei, era gata să spună să îi displace arta modernă *pentru că este animalică!* Nici un om ca Berenson nu poate trăi cu sistemul lui. Orice om cu adevărat modern este forţat să accepte un anumit salt, în teorie sau în practică, deoarece presiunea propriei sale umanităţi i-o cere. Poate spune orice în legătură cu ceea ce este; dar indiferent ce ar spune despre sine, el rămâne totuşi om.

Aceste salturi, făcute în disperare ca acte ale credinţei oarbe, sunt complet diferite de credinţa creştinismului istoric. Pe baza creştinismului biblic se pot duce discuţii şi efectua analize raţionale, deoarece acesta este fixat în realitatea istoriei. Când Pavel a fost întrebat dacă Isus a înviat din morţi, răspunsul său a fost absolut nereligios, în accepţiunea pe care termenul a primit-o în secolul al XX-lea. El a spus: „Există aproape 500 de martori vii; mergeţi şi întrebaţi-i pe ei!"[2] O astfel de convingere implică omul în totalitatea lui, inclusiv raţiunea lui; ea nu pretinde credinţa într-un vacuum. După criteriile de înţelegere a religiei impuse de secolul al XX-lea, Biblia este o carte nereligioasă.

Misticismul în artă – Paul Klee şi Salvador Dali

Într-una din scrierile lui, Paul Klee (1879-1940) vorbeşte despre unele din tablourile lui ca şi cum acestea ar fi un fel de tăbliţe Ouija artistice. (O tăbliţă Ouija este o planşă mică, folosită de spiritişti, pe care cei prezenţi îşi aşează mâinile punând întrebări. Se presupune că spiritele mişcă tăbliţa, răspunzând astfel întrebărilor.)

Paul Klee şi alţii ca el folosesc arta ca pe o tăbliţă Ouija; nu din pricină că ar crede în existenţa unor spirite care să vorbească, ci pentru că speră că universul va răzbate până la noi, producând un fel de scriere automatică, de această dată în pictură. Scrierea este automatică fiindcă nu există, din câte se poate cunoaşte, cineva care să scrie, dar ne putem aştepta ca universul să ne vorbească.

Klee nu s-a mulţumit doar să picteze şi să deseneze, ci a şi teoretizat pe marginea lucrărilor lui, pentru a explica ce face. Iată ce spune el în eseul „Confesiune creatoare"[3]: „Oamenii obişnuiau să reproducă lucrurile văzute pe pământ – lucruri pe care le-au văzut ori ar fi vrut să le vadă cu plăcere. Astăzi realitatea obiectelor văzute este revelată şi există

convingerea că, în relaţie cu universul, vizibilul este doar un caz izolat şi că există şi alte adevăruri latente, acestea fiind majoritare." El merge mai departe şi foloseşte expresia: „polifonie plastică", prin care înţelege „elementele şi regruparea lor". Pentru Klee, termenul *elemente* este unul tehnic. El a definit acest termen în eseul său drept „punctele, energia liniei, suprafaţa şi spaţiul." În continuare, el spune: „Dar ele [elementele] nu reprezintă artă în cea mai înaltă formă. În cea mai înaltă formă, dincolo de ambiguitate, există un ultim mister, şi acolo lumina intelectului piere în mod lamentabil." Deci şi el acceptă să se plaseze în dihotomie. El speră că oarecum, arta va descoperi un sens, nu pentru că ar exista un spirit care să călăuzească mâna artistului, ci pentru că universul va vorbi prin ea, chiar dacă acesta este impersonal în structura sa fundamentală.

Aş adăuga că, aproape în toate formele sale, noul misticism acceptă tot mai mult ideile panteismului. Apusul şi Răsăritul se întâlnesc, iar aceste concepte panteiste constituie unul din cele mai puternice elemente ale misticismului semantic la care ne referim.

În primii săi ani de activitate artistică, Salvador Dali (1901-1989[4]) a fost suprarealist. În această postură, a unit învăţătura dadaistă cu conceptul freudian al subconştientului, acesta fiind de fapt suprarealismul. Dar la un moment dat nu 1-a mai putut accepta, iar aceasta 1-a împins la o schimbare.

Într-o zi a pictat-o pe soţia lui şi a numit tabloul *Coşul cu pâine.* Privind tabloul, îţi dai seama imediat că în acea zi a iubit-o cu adevărat. Situaţia ne aduce aminte de Picasso, care a scris pe pânză „o iubesc pe Eva". Înainte să aflu de schimbarea produsă în arta lui Dali, am văzut o reproducere a acestui tablou, şi era evident că a făcut ceva diferit. Este semnificativ faptul că soţia lui a păstrat tabloul în colecţia ei particulară.[5]

Astfel, în acea zi, Dali a renunţat la suprarealismul lui şi a inaugurat noua lui serie de tablouri mistice. De fapt, el mai pictase deja două tablouri intitulate *Un coş cu pâine,* unul în 1926 şi unul în 1945. Acestea prezentau doar nişte coşuri cu pâine inferioară din Spania. Dar această a treia pictură, pictată şi ea tot în 1945, o arată pe soţia sa Galarina cu un sân dezgolit. Numele ei este scris pe tablou, şi verigheta pe degetul ei este foarte vizibilă.

Cel de-al doilea tablou în noul său stil se numeşte *Cristosul Sfântului Ioan al Crucii* şi a fost pictat în 1951, iar acum este expus în Galeria de Artă din Glasgow. Dali vorbeşte despre acest tablou într-un mic pliant pus în vânzare de muzeu: „în ceea ce priveşte textura şi tehnica artistică, am pictat *Cristosul Sfântului Ioan al Crucii* în maniera în care am pictat şi *Coşul cu pâine,* care chiar şi atunci, mai mult sau mai puţin conştient, reprezenta pentru mine Euharistia."

Ce vrea el să spună? Că într-o zi când a privit-o pe soţia lui, iubind-o cu adevărat, şi a pictat-o cu un sân dezgolit, acest lucru a fost pentru el echivalentul Euharistiei; nu în sensul că se întâmplă ceva real în mesa romano-catolică, ori că s-a întâmplat ceva real acum 2000 de ani în Palestina. Ci dragostea lui 1-a împins spre un nou tip de misticism.[6]

Tabloul acesta diferă de O *iubesc pe Eva* a lui Picasso. După câte Ştim, Picasso nu a trecut niciodată dincolo de iubirile lui individuale; dar pentru Dali iubirea a devenit cheia misticismului. Pentru a putea exprima saltul pe care s-a simţit forţat să îl facă, a folosit simbolurile creştine, dar nu pentru a exprima concepte creştine, ci un misticism nonraţional.

După aceste două tablouri, a pictat următoarea sa Crucificare, numită *Corpus Hyperoubus,* expusă acum la Muzeul Metropolitan de Artă din New York, iar mai târziu *Sacramentul Cinei de Taină,* care se află la Galeria Naţională de Artă din Washington. Acest ultim tablou exprimă foarte viu gândirea lui. Când privitorul se uită la Isus, poate vedea fundalul prin El; El este doar o ceaţă. Acesta nu este Cristosul istoriei. Deasupra Lui este o siluetă omenească mare, cu braţele deschise, cu capul tăiat de marginea de sus a tabloului. Nimeni nu ştie sigur ce anume reprezintă această siluetă. Totuşi, ea aduce mult cu „Yakso", care în arta şi arhitectura hindusă stă adesea în spatele „salvatorilor" („salvator" nu are aici nici o legătură cu conceptul creştin al salvării). Yaksa şi Yaksi leagă viaţa vegetală de om, pe

de o parte, şi de întregul concept al panteismului, de cealaltă parte. *Cred* că Dali exprimă şi aceasta prin silueta tăiată din tablou. Indiferent dacă este aşa sau nu, simbolismul formei „încăperii" este însă clar, deoarece este construit cu ajutorul vechiului simbol grec al universului.

Într-un interviu, Dali leagă această preocupare din ultima parte a vieţii sale de reducţia ştiinţifică a materiei la energie: „...descoperirile din fizica cuantică referitoare la natura energiei, faptul că materia devine energie, o stare dematerializată. Mi-am dat seama că ştiinţa se îndreaptă spre o stare spirituală. Abordarea mistică a majorităţii oamenilor de ştiinţă este absolut surprinzătoare: declaraţia lui Max Planck şi concepţiile lui Pierre Teilhard de Chardin, un renumit om de ştiinţă iezuit: şi anume că, în evoluţia sa constantă, omul se apropie tot mai mult de unirea cu Dumnezeu""

Aici el leagă propriul său misticism şi misticismul lui Teilhard de Chardin mai degrabă de o dematerializare impersonală, decât de ceva personal. Nu greşeşte cu nimic procedând astfel, şi nu era nevoie să se limiteze la romano-catolicismul modern liberal, ci ar fi putut să includă şi formele protestante ale noii teologii.

Este foarte posibil să alegi simboluri sau cuvinte creştine nedefinite şi să le foloseşti în acest nou misticism, conferindu-le sensuri opuse. Folosirea lor nu presupune cu necesitate semnificaţia lor creştină. Misticismul secular al lui Dali, asemenea noii teologii, atribuie aşa-numitului *philosophic other* sau impersonalului „tot" un nume personal, pentru a scăpa prin conotaţie de lipsa de semnificaţie.

Misticismul în limbaj — Heidegger

Pentru că nu a putut trăi cu existenţialismul lui, Heidegger şi-a schimbat poziţia la bătrâneţe. Noua lui poziţie se bazează pe următoarele premise: (1) ceva, *Fiinţa,* există; (2) acest ceva se face cunoscut; (3) limbajul este una cu Fiinţa şi face Fiinţa cunoscută. Niciodată nu putem cunoaşte în mod raţional ceea ce există (fapt evident), dar limbajul ne dezvăluie că ceva există. Astfel limbajul este deja el însuşi o interpretare (o hermeneutică).

El postulează că a existat o perioadă cu mult timp înainte de Aristotel (şi înainte de afirmarea raţionalităţii), când oamenii vorbeau limba greacă în aşa fel încât universul vorbea la modul ideal. Apoi el încearcă să transfere acest postulat la întregul limbaj al omului – nu la conţinutul a ceea ce este rostit, ci pur şi simplu la existenţa limbajului. În felul acesta, existenţa limbajului devine pentru Heidegger misticismul prin care caută eliberare din dihotomia sa existenţială anterioară. Este un misticism semantic, deoarece nu se ocupă de conţinutul limbajului, ci de limbajul ca atare. Omul care vorbeşte devine purtătorul de cuvânt al impersonalului „Ceea ce este" (Fiinţa). Fiinţa impersonală şi necunoscută vorbeşte prin fiinţa care rosteşte (verbalizează) – adică, omul.

Această părere ar putea fi corectă dacă ar exista dincolo de om o personalitate care să spună ceva cu sens omului şi prin om. Dar pentru că Heidegger este raţionalist şi porneşte doar de la sine însuşi, nu poate accepta că o persoană de dincolo de om vorbeşte. Astfel că este închis în forma sa specială de misticism. Cuvântul *limbaj* este un cuvânt conotativ ce pare să implice ideea de persoană. Întreaga soluţie atârnă de conotaţia inerentă cuvântului *limbaj.*

La sfârşitul cărţii sale *Ce este filozofia?*[7], el afirmă că, în timpurile moderne de acum, poetul este, prin excelenţă, cel care întrebuinţează limbajul în această manieră. Concluzia este că trebuie să ascultăm poetul. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să ascultăm conţinutul a ce spune poetul, ci doar că *este o vorbire care există.* Asta-i totul.

Există aici mult paralelism între Klee şi Heidegger. Amândoi îşi exprimă speranţa ca într-un fel sau altul universul va vorbi fie prin artă, fie prin limbaj. Totuşi, Heidegger are o importanţă mult mai mare în evoluţia gândirii moderne, deoarece, folosind cuvintele conotative, a devenit părintele unei noi forme a noii teologii – noul liberalism. Nu există o diferenţă reală între misticismul secular al lui Heidegger şi misticismul noii teologii.

Capitolul patru

Misticismul modern în acţiune: muzica şi literatura

Misticismul în muzică – Leonard Bernstein şi John Cage
Simfonia a III-a a lui Leonard Bernstein, înregistrată cu Orchestra Filarmonică din New York, este un exemplu al aceluiaşi tip de misticism în muzică. Se mai numeşte *Simfonia Kaddish* (1963).[1] Kaddish este o formă muzicală evreiască, un imn de laudă la adresa lui Dumnezeu. Bernstein a încorporat această formă în necredinţa lui modernă. În contrast cu Kaddish-ul original, acesta sugerează că nu putem cunoaşte nimic din ceea ce există, dar îl putem asculta pe muzician, căci el va înţelege pentru noi ceva din dumnezeu. În acest Kaddish modern, sala de concert este „locul sfânt" şi în ea artistul va „continua să te creeze pe tine, Părinte, iar tu, pe mine". Arta este considerată ultima minune vie lăsată de Dumnezeu.

Criticul literar Leonard Marcus îşi încheie foarte potrivit recenzia într-unul din primele numere ale revistei *High Fidelity* din 1965: „Teologii i-au avut întotdeauna pe artişti pentru a media relaţia cu turma lor. Acum, de bine de rău, antiteologul are o puternică declaraţie artistică." Marcus leagă în mod corect noul misticism secular de noua teologie. Nu avem certitudinea că există un dumnezeu, dar poetul, muzicianul sau arta ca artă sunt profeţi atunci când nu există siguranţă cu privire la nimic.

Trebuie să iubim arta de calitate. Dar arta ca atare nu are dreptul să vorbească *ex cathedra,* indiferent de conţinutul ei.

În *The New Yorker*[2] a fost publicat un foarte interesant Profil al lui John Cage (1912-1992)[3], profil pe care îl vom cita în parte atunci când vom analiza muzica lui. Acesta spune: „...în esenţă, ceea ce propune el este totala răsturnare a prezumţiilor fundamentale ale artei apusene începând de la Renaştere." Am văzut deja că tânărul aparţinând generaţiei moderne se găseşte la o distanţă de 400 de ani de generaţia precedentă. Astfel, Cage încearcă să răstoarne o întreagă concepţie ce se întinde înapoi cel puţin de-a lungul acestor 400 de ani până la Renaştere. Articolul continuă să spună ce anume repudiază el:

> Puterea artei de a comunica idei şi emoţii, de a organiza viaţa în tipare pline de semnificaţie şi de a realiza adevăruri universale prin individualitatea autoexprimată a artistului sunt doar trei dintre presupoziţiile pe care le denunţă Cage. În locul unei arte care se exprimă pe sine şi care este creată de imaginaţia, gusturile şi dorinţele artistului, Cage propune o artă născută din aleatoriu şi nedeterminare.

Dacă Dumnezeu există şi noi suntem creaţi după chipul Lui, putem avea o semnificaţie reală şi o cunoaştere adevărată prin ceea ce El ne-a comunicat. Dacă acestea ne sunt luate, nu ne mai rămâne decât omul şi exprimarea de sine cu limitele ei. Ajunşi aici, omul rămâne doar cu exprimarea sa individuală. Dar Cage vede cât se poate de logic că acest lucru nu este suficient, aşa că duce mai departe dilema omului, zdrobeşte exprimarea de sine şi lasă ca întâmplarea să vorbească. Acesta e temeiul muzicii sale. Articolul continuă:

> O serie de pictori, scriitori şi compozitori din diferite ţări au mers în aproximativ aceeaşi direcţie în ultimii ani, şi mulţi dintre ei au folosit metode aleatorii ca mijloace pentru atingerea unui scop.

Articolul citează şi numele francezului Pierre Boulez şi al americanului Jackson Pollock. În ultima perioadă a carierei sale, Jackson Pollok (1912-1956) îşi aşeza pânzele orizontal pe podea şi picura vopsea pe ele într-un mod aleatoriu. După ce a făcut lucrul acesta o vreme, a simţit că a epuizat metoda aleatoriului. Ea nu i-a permis să meargă mai departe, aşa că s-a sinucis. Articolul continuă:

> Pictori precum regretatul Jackson Pollock în America şi Georges Mathieu în Franţa, al căror scop nu a fost şi cu siguranţă nu este anonimatul, au căutat totuşi în accidentele aruncării sau picurării vopselei o cheie a creaţiei, dincolo de ce putea atinge mintea şi voinţa conştientă a artistului.

Cu alte cuvinte, aceasta nu este doar exprimare de sine, ci merge în aceeaşi direcţie cu arta lui Paul Klee – speranţa că, prin artă, universul impersonal va vorbi într-un fel sau altul atunci când artistul lucrează. Profilul din *The New Yorker* continuă astfel:

> Apoi, tocmai când începea să creadă că a sosit momentul să se oprească din ceea ce el numea „contemplarea” filozofiilor şi religiilor lumii, a descoperit budismul Zen. Dr. Daisetz T. Susiki, primul purtător de cuvânt important al budismului Zen în Apus, a venit de curând în America şi a ţinut prelegeri săptămânale la Universitatea Columbia, prelegeri la care au luat parte psihanalişti, oameni de ştiinţă, pictori, sculptori şi studenţi la filozofie. Şi Cage a luat parte la aceste prelegeri... Printr-o coincidenţă de excepţie, Cage a considerat că această ideologie orientală se rezumă perfect prin cuvintele comentatorului muzical englez Thomas Mace, care a trăit în secolul al XVII-lea şi care la un moment dat a scris că funcţia muzicii era să „trezească şi să liniştească mintea făcând-o astfel sensibilă la influenţele divine”.

Totuşi, este important să observăm că atunci când Mace a scris aceste lucruri, în secolul al XVII-lea, ideea lui era nu doar că muzica linişteşte mintea, ci şi că după aceea Dumnezeul personal poate să-i vorbească omului. Dumnezeu vorbea cu adevărat. Pe de altă parte, Cage a ajuns la punctul în care nu mai exista nimeni care să-i vorbească. Aceasta este deosebirea fundamentală. Observaţi cât de limpede este precizat acest lucru în ultima parte a articolului:

> Într-o zi, tânărul Wolff a adus un exemplar dintr-un vechi tom chinezesc – „I Ching” sau „Cartea schimbărilor”, pe care Pantheon tocmai o publicase în limba engleză. În momentul în care am deschis cartea şi am văzut diagramele şi hexagramele folosite pentru obţinerea oracolelor, în funcţie de aruncarea monezilor sau a beţişoarelor parfumate, am văzut legătura cu diagramele pe care le folosisem eu, spune Cage. Mi-a devenit imediat clar că pot obţine din aceste operaţii un mijloc componistic, şi chiar atunci şi acolo am schiţat întreaga procedură pentru „Muzica schimbărilor”, care şi-a primit titlul după carte. Am alergat să-i arăt planul lui Morty Feldman, care avea închiriat un studio în aceeaşi clădire, şi îmi amintesc chiar şi acum că a spus: „Ai dat lovitura.”

Cultura chineză dezvoltase cu multă vreme în urmă un sistem de aruncare a monezilor sau a beţişoarelor parfumate, cu ajutorul cărora vorbeau spiritele. Metoda complicată pe care au dezvoltat-o era o măsură de siguranţă ce garanta că persoana care efectua aruncările nu putea lăsa propria sa personalitate să intervină. Exprimarea de sine era suprimată pentru a permite spiritelor să vorbească.

Cage adoptă acest sistem şi îl foloseşte. Şi el încearcă să elimine orice exprimare individuală în muzica lui. Dar există o foarte mare diferenţă. În cazul lui Cage, nu există nimeni care să vorbească. Există doar un univers impersonal care vorbeşte prin întâmplarea oarbă.

Cage a început să-şi compună muzica aruncând monede. Se spune că pentru unele piese, care nu durează mai mult de 20 de minute, a aruncat monedele de mii de ori. Muzica lui este pură întâmplare, dar se pare că nu destul de pură; el dorea şi mai multă întâmplare. Astfel că a născocit un dirijor mecanic. Este vorba de o maşinărie cu came, ale cărei mişcări nu puteau fi prevăzute, iar muzicienii urmau aceste mişcări. Sau, ca procedeu alternativ, folosea uneori doi dirijori care nu se puteau vedea unul pe altul şi care dirijau simultan; de fapt, făcea orice pentru a obţine o întâmplare cât mai pură. Dar în universul creat de Cage, prin muzică nu răzbate nimic altceva decât zgomot şi confuzie, sau tăcere absolută. Toate acestea coboară sub linia antropologiei. Deasupra liniei nu se găseşte nimic personal, doar acel *philosophic other* sau totalitatea impersonală.

Se spune că, la un moment dat, după ce muzicienii au terminat de interpretat muzica absolut aleatorie a lui Cage, pe când acesta răspundea aplauzelor cu reverenţe, a auzit un zgomot în spatele lui. I s-a părut că un abur iese cu presiune de undeva, dar şi-a dat seama, spre groaza lui, că muzicienii din spatele lui şuierau, de fapt, dezaprobator. Operele lui erau adesea huiduite. Dar când audienţa îl huiduie, ea huiduie în realitate, dacă este formată din oameni moderni, concluzia logică a propriei lor poziţii care le izbeşte urechile prin muzică.

Cage este şi el un om care nu poate trăi cu propriile sale concluzii. El afirmă că adevărul despre univers este o situaţie supusă totalmente hazardului. Tot ce trebuie să faci este să trăieşti cu ea şi să o asculţi; să plângi dacă trebuie, să înjuri dacă trebuie, dar să asculţi şi iar să asculţi.

Spre sfârşitul Profilului din *The New Yorker,* citim următoarele:

> În anul 1954... sculptorul David Weinrib s-a mutat împreună cu soţia sa într-o veche fermă situată pe un teren din Stony Point, Districtul Rockland, la 40 de mile de New York, fermă pe care o cumpăraseră soţii Williams. Cage trăia şi lucra într-o cameră din mansardă, pe care o împărţea cu o colonie de viespi, făcând adesea lungi plimbări solitare prin pădure. Privirea i-a fost atrasă imediat de ciupercile care creşteau din belşug în districtul Rockland, de diferite forme şi mărimi, în culori strălucitoare. A început să colecţioneze cărţi despre ciuperci şi să înveţe tot ceea ce putea despre ele, lucru pe care continuă să-1 facă şi acum. La urma urmelor, culesul ciupercilor este în mod evident o distracţie a hazardului şi nedeterminării.
>
> Oricâtă micologie am cunoaşte – iar Cage este acum unul din cei mai buni micologi amatori din ţară, deţinând una dintre cele mai mari biblioteci particulare în domeniu – există întotdeauna posibilitatea unei identificări greşite. „Am ajuns să-mi dau seama că, dacă m-aş apropia de ciuperci în spiritul operaţiunilor mele aleatorii, aş muri foarte repede,” a afirmat Cage nu cu mult timp în urmă. „De aceea am decis că nu mă voi apropia de ele în felul acesta!”

Iată, cu alte cuvinte, un om care încearcă să înveţe lumea ce este universul în mod intrinsec şi care este adevărata filozofie a vieţii, dar nu îşi poate aplica învăţătura nici măcar la culesul ciupercilor. Dacă ar fi intrat în pădure şi ar fi început să culeagă ciuperci la întâmplare, în câteva zile Cage nu ar mai fi existat!

Am afirmat mai devreme că ideile oamenilor moderni distrug identitatea „omului" în sine. Dar nu numai atât, ideile lor pătrund până în ceea ce constituie existenţa formei şi structura universului exterior. Aşa cum vedem în dilema lui Cage şi a ciupercilor lui, ei nu pot trăi aplicându-şi consecvent concepţiile despre univers şi om.

Cu toate acestea, deşi Cage a fost împins în această deznădăjduită dihotomie în cazul ciupercilor, în muzică a rămas consecvent poziţiei lui, deşi muzica lui nu este nimic altceva decât zgomot sau tăcere. El a rezistat presiunii de a îmbrăca Fiinţa impersonală în cuvinte sau sunete conotative. Marea majoritate a oamenilor moderni nu au dat dovadă de atâta curaj.[4]

Misticismul în literatură – Henry Miller

În primele lui cărţi, Miller (1891-1980) nu numai că a prezentat ceva murdar în sens trivial, ci a reuşit şi să ucidă tot ce este semnificativ, inclusiv sexul. În aceste cărţi el s-a plasat împotriva legalităţii în toate sensurile. Cu toate acestea, nici Miller nu a putut rămâne fidel poziţiei sale. A distrus prin cărţile lui viaţa interioară a multora, dar nici el nu fost dintr-o plămădeală mai tare. Aşa că şi el se înscrie pe lista tot mai lungă a oamenilor moderni care au acceptat noul misticism. În ultima parte a vieţii sale, Miller a adoptat o concepţie panteistă despre lume.

Ultimele lui concepţii sunt exprimate foarte convingător şi consecvent în Prefaţa pe care a scris-o pentru ediţia franceză a *Istoriei Artei,* de Elie Favre. El şi-a intitulat prefaţa: „Sentimentul miracolului".[5] Acest titlu este important, deoarece prefigurează contrastul în care va aşeza „sentimentul miracolului" faţă de intelect. Şi chiar asta face. El spune, de exemplu: „Mai presus de toate, [Elie Favre] a fost un adorator devotat al spiritului creator din om. Abordarea lui, ca şi cea a lui Walt Whitman al nostru, a fost de-a dreptul cosmică." Acest lucru sună deja panteist. Apoi continuă: „Nu ştiu ce impact ar putea avea opera lui îndeosebi asupra tinerilor, care sunt aproape imuni în faţa miracolului şi misterului din cauza tuturor cunoştinţelor care au fost îngrămădite în capetele lor." Fraza aceasta este încărcată de semnificaţii, deoarece situează intelectul şi cunoaşterea împotriva sentimentului miracolului. Intelectul omului nu îl poate conduce decât la nivelul inferior al raţionalităţii şi al logicii, unde nu există sens în viaţă, ci doar mecanisme. Dar în contrat cu acesta, omul posedă un sentiment al miracolului care trece dincolo de raţional, iar acest sentiment este în mare măsură legat de folosirea cuvântului *veneraţie,* atât de încetăţenit astăzi. Se produce mai întâi o desprindere de intelect, iar apoi o respingere a acestuia.

O privire superficială asupra introducerii lui Miller îl poate face pe cititor să creadă că acesta s-a încreştinat subit. El foloseşte cuvinte şi expresii care par corecte. Ca în acest caz: „învestindu-se cu puterile unui dumnezeu, omul s-a despărţit de Dumnezeu – şi de univers. Astfel, prin mândria şi aroganţa intelectului a viciat ceea ce era moştenirea, darul şi salvarea lui. Nu numai că a întors spatele sursei, dar nici nu mai este conştient că există o sursă de unde izvorăsc toate binecuvântările, aşa cum spune Buna Carte."

Sună cât se poate de credibil, şi asta nu e tot: „Spiritul care a suflat prima dată peste ape va crea din nou... Nu există un ultim cuvânt, decât dacă este Cuvântul însuşi: «La început era Cuvântul, şi Cuvântul era cu Dumnezeu, şi Cuvântul era Dumnezeu.»" Pe această bază, ne vedem obligaţi să ne întrebăm: „Este cumva Henry Miller unul de-al nostru?" Dar răspunsul, care este unul negativ, poate fi dedus din lectura integrală a ceea ce a spus în această Prefaţă.

El spune: „Cunoaşterea acestui adevăr mă obligă să constat, aşa cum am făcut din nou şi din nou, că în spatele creaţiei, fie ea umană sau divină, se găseşte un mister impenetrabil. Toate aceste nume creatoare de epocă pe care le înşiră [de Favre] cu atâta uşurinţă în opera sa,

forţe distrugătoare, dacă stăm să ne gândim bine, deoarece sunt simultan forţe ale binelui şi răului, toate mărturisesc despre energia inepuizabilă care pătrunde chiar şi cea mai mică particulă de materie şi demonstrează într-un mod miraculos, zi de zi, că ceea ce se numeşte materie sau substanţă nu este decât umbra unei realităţi luminoase, mult prea puternice pentru ca simţurile noastre slabe să o perceapă." Există aici o strânsă legătură cu ceea ce spune Salvador Dali cu privire la dematerializarea universului.

Ceva mai departe, el scrie: „Cu siguranţă, doar omul embrionar pune în scenă această dramă a anihilării." (Contextul se referă la aruncarea bombei atomice.) „Adevăratul sine este indestructibil." Ai putea crede că aici se referă la sufletul individual, dar nu este aşa. El continuă: „Arta, mai mult decât religia, ne oferă cheia vieţii", iar la începutul Prefeţei: „Nu a spus el [Walt Whitman] undeva că religiile se nasc din artă şi nu vice-versa?" Putem lega această afirmaţie de ceea ce spune Heidegger despre poet: *ascultaţi* poetul. Miller ne spune să privim arta şi să nu ne îngrijorăm cu privire la conţinut; noul profet este arta ca artă. „Arta, mai mult decât religia, oferă cheia vieţii, dar numai celor care o practică, celor care i se dedică şi care, în cele din urmă, ajung să realizeze că nu sunt decât nişte umile instrumente al căror privilegiu este să dezvăluie gloria şi splendoarea vieţii." Raţionalitatea ne aduce la conţinutul cărţilor lui Miller, *Tropicul Cancerului, Tropicul Capricornului* şi celelalte. Prin urmare, trebuie să renunţăm la intelect şi la cunoaştere şi să facem un salt în misticismul şi veneraţia fără conţinut.

Dar omul care a trecut prin toate acestea a fost golit de orice semnificaţie. „Ce mai contează, în ultimă instanţă, dacă pentru câţiva eoni de timp, această creatură numită om rămâne în suspensie, absentă din scenă?" Cu alte cuvinte: daţi-i drumul, aruncaţi bomba, ce mai contează?

Mentalitatea comună, în urma şocului produs de publicarea cărţii lui Nevil Shute, *Pe plajă,* ar fi acesta: dacă toată lumea va fi anihilată mâine, ce rost mai are să scrii astăzi o poezie sau să pictezi un tablou? Dar Henry Miller şi noul lui misticism panteist pretind că nu ar avea nici o importanţă dacă mâine oceanele ar fi liniştite şi nu ar mai exista nici un om pe ţărm. *Individul* nu contează.

Totuşi, el merge mai departe şi spune: „Acesta este un sfârşit, unul din mai multe – nu *sfârşitul.* Ceea ce este omul în esenţă nu poate fi distrus niciodată. Spiritul care a suflat la început peste ape va crea din nou." Miller nu vorbeşte despre un Dumnezeu personal. El foloseşte aceste cuvinte conotative pentru a vorbi despre cicluri panteiste. Totul, inclusiv istoria omenească, este văzut ca o serie de cicluri. Ce li se întâmplă indivizilor nu contează, ciclurile se desfăşoară mai departe! Această idee este total panteistă. Omul care nu poate fi distrus niciodată nu este omul individual, ci Omul care ţâşneşte din universul a ceea ce este. „Omul, această formă embrionară a unei fiinţe care nu are nici început, nici sfârşit, va face din nou loc omului. Omul de astăzi, omul istoriei, nu trebuie să fie şi nici nu va fi ultimul cuvânt. Nu există un ultim cuvânt, decât dacă este Cuvântul însuşi. «La început era Cuvântul, şi Cuvântul era cu Dumnezeu, şi Cuvântul era Dumnezeu.»"

Pentru Miller, Cuvântul nu poate fi conceput decât în termeni panteişti, în cicluri care se repetă la nesfârşit. Dar pentru a-i da un aspect personal, el face uz de termeni şi expresii biblice. În felul acesta, el foloseşte conotaţia ataşată acestor forme, una care purcede din istoria rasei noastre, pentru a intensifica sentimentul misticismului semantic pe care 1-a acceptat.

Prefaţa se încheie astfel: „În consecinţă, trecând în revistă această vastă panoramă a realizărilor omeneşti, să ne gândim mai puţin la ceea ce au realizat aceşti giganţi care defilează prin volumele de faţă şi mai mult la energia nepieritoare ale cărei scântei aprinse erau ei. Totul poate fi pierdut, totul poate fi uitat, dar să ţinem minte că nimic nu este pierdut, nimic nu este uitat vreodată. «Cum a fost la început, aşa este acum, şi aşa va fi întotdeauna: lume fără sfârşit.»" Şi cu această lovitură devastatoare dată individului, care nu are nici o

importanţă decât ca parte a energiei universului cu care este unit, ca scânteia cu focul, Miller îşi încheie Prefaţa.

Este cât se poate de limpede că Henry Miller, aşa cum l-am înţeles aici, nu poate fi nicidecum numit creştin. Asemeni lui Salvador Dali şi noilor teologi, el foloseşte simbolurile creştine pentru a da iluzia semnificaţiei într-o lume impersonală în care omului nu i se mai face loc.

Acesta este Henry Miller, autorul *Tropicelor,* care în Prefaţa discutată aici adoptă, în esenţă, poziţia noilor teologi. Avem suficiente avertismente să nu acceptăm „cuvintele evlavioase” ale multor teologi moderni fără să ne asigurăm că, asemenea lui Henry Miller, nu folosesc aceste cuvinte pentru a ne transmite o *iluzie* a sensului.

CAPITOLUL CINCI

Următoarea fază a teologiei moderne

Dumnezeu a murit – sau aproape a murit!

În acest moment al argumentării ar trebui să ne fie destul de clar că misticismul noii teologii nu se desprinde de climatul intelectual al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea. Mai degrabă, leagă încă o dată noua teologie de climatul şi opinia generală din lumea seculară, deoarece, aşa cum am văzut, formele seculare ale misticismului semantic se găsesc în toate treptele de pe linia disperării – filozofie, artă, muzică şi cultură generală.

Noua teologie se confruntă cu o problemă internă cauzată de separarea în compartimente etanşe a ceea ce este „sus” de ceea ce se găseşte „jos”. Noua teologie are următoarea configuraţie:

CREDINŢĂ = FĂRĂ RAŢIONALITATE; ADICĂ FĂRĂ NICI UN CONTACT CU COSMOSUL (ŞTIINŢA) SAU ISTORIA

ÎNTREAGA RAŢIONALITATE – INCLUSIV DOVEZILE ŞTIINŢIFICE ŞI ISTORIA

Tensiunea este foarte puternică, deoarece o antiteză absolută între raţionalitate şi „valorile religioase” distruge unitatea omului individual, iar el devine fragmentat în sine însuşi. Acest lucru a produs o adâncă tulburare între mulţi teologi moderni, de aceea a mai existat o tentativă de sfâşiere a acestei dihotomii. Această tentativă a luat două forme: prima a fost încercarea de a găsi unitatea întregului la nivelul inferior, iar cealaltă, la nivelul superior. Prima formă a fost foarte larg mediatizată ca teologia „morţii lui Dumnezeu”. Adepţii ei au ales să găsească unitatea la nivelul de jos şi s-au dispensat complet de Dumnezeu, inclusiv de conceptul de *Dumnezeu.* Atunci când adepţii teoriei „morţii lui Dumnezeu” spun că Dumnezeu a murit, ei nu se referă doar la faptul că oamenii nu-L mai ascultă pe Dumnezeu în lumea noastră modernă seculară, ci spun că *El nu a existat niciodată.* Ei accentuează semnificaţia nivelului inferior şi par să infirme total validitatea nivelului superior. Cuvântul *Isus* este singurul care rămâne la nivelul inferior. Trebuie totuşi să nu ne lăsăm prinşi în această inconsecvenţă, căci un moment de nevigilenţă e suficient pentru ca aceşti oameni să arboreze cuvântul *Isus* ca pe un drapel cu nuanţe preluate din *nivelul superior.* Vom reprezenta lucrul acesta astfel:

DUMNEZEU A MURIT

DUMNEZEU A MURIT ISUS.....

Susţinătorii teologiei „Dumnezeu a murit” aleg să se numească „creştini atei”. Ei sunt atei în sensul clasic al cuvântului; şi sunt creştini doar în sensul că au adoptat definiţia pe care

o dă Bonhoeffer lui Cristos: „Omul pentru alţii”. De fapt, ei diferă foarte puţin de umaniştii optimişti ai zilelor noastre.

În toate acestea există destul de multă sinceritate; într-un sens, aceşti oameni „nu rămân nici cu capra, nici cu varza”. Ei au pierdut toate cuvintele conotative cu excepţia termenului *Isus Cristos,* dar chiar şi acestuia, în măsura în care l-au definit, i-au distrus conotaţia. Cu toate acestea, ei nu au rămas netulburaţi în ateismul lor. Adepţii nivelului superior, care doreau să păstreze conotaţia cuvintelor, au ripostat.

De fapt, această teologie are un dumnezeu mort atât la nivelul superior, cât şi la cel inferior:

NOUL MISTICISM – ÎNTREAGA CUNOAŞTERE REFERITOARE LA DUMNEZEU ESTE MOARTĂ, ORICE CONCEPT DESPRE UN DUMNEZEU PERSONAL ESTE MORT – PRIN URMARE, DUMNEZEU ESTE MORT

PE BAZA RAŢIONALITĂŢII, DUMNEZEU ESTE MORT

Un exponent clasic al mentalităţii nivelului superior a fost Paul Tillich (1886-1965). Când a fost întrebat, la Santa Barbara, cu puţin timp înainte de moarte, dacă s-a rugat vreodată, el a răspuns: „Nu, dar meditez.”

Astfel, nu numai că la nivelul superior *omul* devine nimic mai mult decât o „umbră”, dar chiar şi dumnezeul noului misticism se reduce la o ceaţă care devine doar o Fiinţă sau Pan-totalitate. Dacă ne uităm la teologii care operează la nivelul superior, putem spune că sunt fie atei în sensul clasic, fie panteişti – în funcţie de modul în care privim lucrurile. Astfel că şi dumnezeul lor este mort.

Acest panteism vag pe care l-am observat şi în gândirea seculară creează probleme celor crescuţi în credinţa creştină. Astfel, de exemplu, Bishop Robinson, un teolog britanic, a insistat în scrierile lui că Dumnezeu este, totuşi, transcendent. Dar a continuat spunând că şi omul este transcendent (care, deosebit de interesat, este exact cuvântul pe care 1-a folosit şi Sir Julian Huxley vorbind despre om), căci aceasta face ca „transcendent” să fie egal cu „contingent”, şi astfel ne întoarcem de unde am plecat.

Când teologii şi gânditorii seculari folosesc cuvântul „transcendent”, presupun că ei înţeleg acest termen ca denotând aspectele care îi surprind la o examinare atentă a esenţei omului, pe care nu se aşteaptă să le găsească acolo pe baza a ceea ce cred ei despre originea omului. Sau înseamnă cu puţin mai mult decât ce înţelege Henry Miller prin „sentimentul miracolului”. Astfel, folosind acest termen fără să îl definească, ei nu se sustrag acuzaţiei de panteism.

În ceea ce priveşte credinţa despre Dumnezeu şi om, teologia modernă arată în felul următor:

CREDINŢĂ NONRAŢIONALĂ, NONLOGICĂ	Nici o categorie pentru Dumnezeu, orice cunoaştere cu privire la Dumnezeu este moartă. Dumnezeul personal este mort. Nici o categorie a credinţei pentru om sau pentru semnificaţia lui.
ÎNTREAGA RAŢIONALITATE; ADICĂ	TOATE LEGĂTURILE CU UNIVERSUL (ŞTIINŢA), TOATE LEGĂTURILE CU ISTORIA = Dumnezeu a murit şi omul este o maşină

Căutarea întreprinsă de omul situat la nivelul superior

Această poziţie reprezintă marele preţ care trebuie plătit pentru respingerea creştinismului istoric, creştinismul Scripturii şi al Crezurilor. Dar în loc să revină la poziţia biblică, ei încearcă mai departe să-şi rezolve dificultăţile în afara ei. Cele de mai jos constituie o încercare a oamenilor de la nivelul superior de a reînnoda legătura cu istoria.

Karl Barth, despre care se poate spune că este iniţiatorul tuturor acestora, a simţit nevoia de a da înapoi în faţa consecinţelor logice ale poziţiei lui, care au fost însă continuate de cei care l-au urmat. În ultimii ani ai vieţii sale a vorbit despre învierea istorică a lui Cristos. Totuşi, lucrurile nu sunt chiar atât de simple; căci conform presupoziţiilor acestor teologi, Biblia conţine greşeli istorice şi ştiinţifice. Astfel dihotomia, un concept scindat al adevărului, ocupă cu necesitate un loc central în concepţia lor despre „adevărul religios”.

Ei nu se pot întoarce la vechiul liberalism – nu se poate reveni la vechea căutare a lui Isus cel istoric, căci aceasta a eşuat. Totuşi, renunţând la această scindare a adevărului *(acesta fiind răspunsul pe care l-au dat liberalismului când acesta a eşuat),* ei trebuie să se confrunte cu ceea ce s-a confruntat vechiul liberalism: pe de o parte nihilismul (Dumnezeu este mort, omul este mort şi semnificaţia este moartă); pe de cealaltă parte, răspunsul poziţiei creştine istorice şi reformate care afirmă că există un Dumnezeu personal, că omul este creat după chipul Lui, că El a comunicat cu creatura Lui prin revelaţia propoziţională, verbalizată a unui conţinut, iar conţinutul acesta poate fi analizat de om în integralitatea lui. Sau, ca să o formulăm mai pe scurt, singura cale de ieşire din dilema lor este întoarcerea la metodologia antitezei. Până nu fac lucrul acesta, oricât ar vorbi despre învierea fizică a lui Cristos, nu vor atinge miezul discuţiei.[1]

Nevoia oamenilor de la nivelul superior de a restabili contactul cu istoria a fost tratată cu multă competenţă de dr. John Macquarrie, pe atunci lector de Teologie Sistematică la Universitatea din Glasgow, mai apoi la Union Theological Seminary din New York, într-un articol din *The Listener,* 12 aprilie 1962. Cităm o parte relevantă din acest articol, intitulat: „Istoria şi Cristosul credinţei”:

NOUA CĂUTARE

> Nimeni nu ar trebui să fie surprins că unii din ucenicii lui Bultmann, de teamă să nu se piardă într-o lume a mitului şi a ficţiunii, au revenit la problema lui Isus cel istoric. De exemplu, Gunther Bornkamm spune că „istoria trebuie căutată în kerygma” şi că nu trebuie să ne resemnăm sau să fim sceptici cu privire la Isus cel istoric. Înseamnă oare acest lucru că trebuie să redeschidem interminabilele argumentări pro şi contra, încercând să stabilim autenticitatea unui anumit incident sau a vreunei afirmaţii? Nicidecum, deoarece căutările anterioare după Isus cel istoric au arătat că nu se pot da răspunsuri clare în această privinţă. Noua căutare intenţionează să fie diferită; dar, din nefericire, există multă confuzie între cei care au pornit în această căutare asupra a ceea ce se intenţionează, şi Bultmann însuşi a fost foarte critic la adresa unora dintre ei. El se mulţumeşte să afirme că ceea ce cunoaştem se limitează la simplul fapt că a existat un Isus, care a fost crucificat, şi nu se extinde la modul Lui de viaţă sau la personalitatea Lui.
>
> Părerea mea personală este că teologul creştin trebuie să afirme un nucleu minim de istorie faptica, dacă se doreşte ca kerygma să ne prezinte un mod de viaţă realist, şi nu scos dintr-o lume de vis. Acest nucleu minim nu este o listă prescurtată de incidente sau afirmaţii esenţiale, ci pur şi simplu *afirmarea*[2]

faptului că sursa religiei creştine este o exemplificare istorică a modelului de viaţă care-l proclamă kerygma.

Dr. John Macquarrie recunoaşte că teologii nu se pot întoarce la vechea căutare liberală exhaustivă a lui Isus cel istoric, căci aceasta s-a încheiat cu un eşec total. Soluţia lui este *declararea* faptului că Isus a trăit un anume fel de viaţă. Cu alte cuvinte, e suficient să afirmăm că aşa stau lucrurile.

Teologii nivelului superior au avut două tentative mai importante în reluarea contactului cu istoria, pentru a nu se pierde, pe ei înşişi şi pe Dumnezeu, „într-o lume a mitului şi a ficţiunii".

În primul rând, avem expresia „actele mântuitoare ale lui Dumnezeu în istorie." Ea sună cât se poate de bine. Dar nu comunică faptul că Dumnezeu a intrat la un moment dat literalmente în lumea noastră spaţio-temporală pentru a iniţia şi a duce la bun sfârşit mântuirea omului. Ei vor să spună că, într-un fel sau altul, Dumnezeu răscumpără sau mântuie *întreaga* istorie, inclusiv cele mai întunecate păcate şi acte de cruzime care au fost comise de indivizi sau grupuri de oameni.

În al doilea rând, ei doar folosesc *cuvântul* „istorie" – care poate lua diferite forme. Macquarrie spune că trebuie să afirmăm că anumite evenimente sunt istorie. Evenimentele sunt alese în mod arbitrar şi, desigur, nu sunt deschise investigaţiei istorice reale. Sau folosesc Biblia pentru experienţe existenţiale continue. Ei afirmă că astfel de experienţe au avut loc în vremurile biblice, dar modul în care sunt relatate în Biblie nu este cu necesitate corelat cu experienţa. Relatările biblice sunt doar expresia culturală purtătoare de greşeli a acelor zile. Această înţelegere a istoriei aminteşte de ce a spus Heidegger, în ultima perioadă a gândirii sale, despre mistica limbajului. Prin urmare aceşti noi teologi, atât cei protestanţi cât şi unii din Biserica Romano-Catolică, încearcp să manipuleze limbajul biblic ca instrument pentru experienţa existenţială prezentă. [3]

Pentru aceşti oameni, limbajul este întotdeauna interpretare, şi de aceea cuvintele Bibliei sunt deja o interpretare a evenimentului necunoscut care s-a petrecut în realitate. Oamenii situaţi la nivelul superior rămân astfel doar cu un torent de cuvinte.

Aşadar, nici oamenii de la nivelul superior, nici cei de la nivelul inferior nu au avut prea mult succes în încercarea de a slăbi tensiunea. Dar putem fi siguri că aceste încercări lipsite de orice sorţi de izbândă vor continua, căci pe de o parte dihotomia lor nu este confortabilă în implicaţiile ei duse la extremă; iar pe de cealaltă parte, trebuie s-o păstreze, pentru că tocmai scindarea adevărului este esenţa noii teologii.

Şansele noii teologii în vremurile noastre

În ciuda confuziei din rândul noilor teologi şi în ciuda faptului că ei nu aduc ceva nou la formele seculare de misticism care ne învăluie, există totuşi câteva motive pentru care noua teologie are astăzi şansa de a obţine un loc privilegiat în cultura noastră, un loc de care teologia nu s-a mai bucurat de mult timp. Ea ar putea chiar obţine primatul în soluţionarea problemelor posterităţii.

De o vreme, societatea este în pericolul de a-şi pierde orice formă sociologică. Oamenii se confruntă cu o societate destructurată şi doresc să umple vidul care s-a creat. O perioadă îndelungată de timp, ideile reformate au constituit baza culturii nord-europene, care s-a extins cuprinzând şi cultura Statelor Unite şi pe aceea a părţii vorbitoare de limbă engleză din Canada etc. Dar astăzi această bază este distrusă de relativismul din biserci şi din afara lor, de vreme ce creştinismul istoric este reprezentat acum de un grup minoritar. Până şi amintirea vechilor forme culturale slăbeşte. Mai mult, nu numai forma culturală a Europei de Nord este spartă în bucăţi. Se poate vedea, de exemplu, că Rusia marxistă se îndreaptă şi ea în aceeaşi direcţie, deşi într-un ritm mai lent, din cauza regimului ei totalitar. Acesta este motivul pentru

care artiştii ruşi moderni sunt împiedicaţi să vorbească liber, căci ei importă gândirea modernă în viaţa Rusiei.

Societatea nu poate funcţiona fără o formă şi o motivaţie şi pe măsură ce vechile forme sociologice sunt respinse, trebuie găsite altele noi, altfel societatea se destramă cu totul. Tocmai într-un astfel de moment a intervenit Sir Julian Huxley, sugerând religia îşi are locul ei în societatea modernă. Dar, a afirmat el, trebuie să înţelegem că religia evoluează mereu şi că trebuie să intre sub controlul societăţii.

Această sugestie nu este chiar atât de ridicolă cum pare, deşi dacă înţelegem mentalitatea timpurilor noastre, sugestia vine din partea unui umanist convins. Metodologia dialectică prevalentă se adaptează foarte uşor formelor religioase. La urma urmelor, Senghor a anticipat că, pornind de la bazele gândirii dialectice, ţara sa va călca pe urmele lui Teilhard de Chardin. Este bine să ne amintim că acum oamenii gândesc dialectic de *ambele* părţi ale Cortinei de Fier.

În paranteză fie spus, Teilhard de Chardin a arătat că teologii romano-catolici progresişti sunt mai departe de creştinismul istoric reformat decât romano-catolicismul clasic, deoarece ei sunt gânditori dialectici.

Romano-catolicul ortodox mi-ar spune că sunt menit iadului, deoarece am respins adevărata Biserică. El ar opera în acest caz cu un concept al adevărului absolut. Dar noul romano-catolic aşezat comod lângă şemineaul meu îmi spune : „Ai drepate, dr. Schaeffer, deoarece eşti atât de sincer.” În noul romano-catolicism o astfel de afirmaţie înseamnă de cele mai multe ori că metoda dialectică a devenit prevalentă.

De aceea, nu suntem surprinşi să aflăm că Heidegger din ultima sa perioadă are continuatori precum Karl Rahner, în rândul celor mai de seamnă gânditori romano-catolici progresişti ; şi alţii, asemenea lui Hans Küng, au fost puternic influenţaţi de neo-ortodoxie. Este important să observăm că poziţia Conciliului de la Vatican asupra Scripturii s-a îndreptat şi ea în aceeaşi direcţie şi că oameni ca Raymond Panikkar, [4] Dom Bede Griffiths, O. S. C. [5] şi Anthony de Mello, S. J. [6] proclamă o sinteză între romano-catolicism şi hinduism. Este adevărat că aceşti oameni au ajuns foarte departe, dar nu au apucat-o în direcţia creştinismului biblic. La 29 aprilie, 1967, Neal Ascherson a relatat într-un cotidian londonez discuţia care a avut loc la Marienbad între Paulus Society, care îl urmează pe Karl Rahner, şi Roger Garaudy, care era atunci principalul teoretician al Partidului Comunist Francez. Editorul a avut o sclipire genială când şi-a intitulat materialul: „Anul acesta la Marienbad – Locul de întâlnire dintre marxist şi catolic”, raportând în felul acesta dialogul dintre cei doi la realitatea pierderii tuturor categoriilor, exprimată pe peliculă în filmul *Anul trecut la Marienbad.*

Se pare, deci, că vremurile sunt propice pentru ca această teologie nouă să ofere formele şi motivaţiile sociologice necesare. Societatea poate, desigur, să caute o nouă religie evolutivă în altă parte, printre formele seculare ale misticismului, dar noua teologie are câteva avantaje categorice.

În primul rând, cuvintele conotative nedefinite pe care le foloseşte noua teologie sunt adânc înrădăcinate în cultura noastră apuseană. Ele pot fi întrebuinţate cu mai multă uşurinţă şi au un efect mult mai puternic decât întrebuinţarea unor cuvinte noi, netradiţionale.

În al doilea rând, aceşti oameni controlează multe din marile denominaţiuni ale protestantismului, iar dacă progresiştii din Biserica Romano-Catolică îşi consolidează poziţia, atunci şi această Biserică va fi controlată de noii teologi. Teologii liberali romano-catolici au deja un cuvânt de spus în Biserica Romano-Catolică şi se folosesc din plin de această poziţie. Ea le oferă teologilor liberali avantajul de a funcţiona în interiorul curentului instituţionalizat al Bisericii, şi astfel continuitatea lingvistică şi cea organizatorică se află amândouă la dispoziţia lor.

În al treilea rând, oamenii din cultura noastră sunt deja în procesul acomodării la cuvinte şi simboluri religioase lipsite de conţinut şi nedefinite, în afara oricărui control

raţional sau istoric. Astfel de cuvinte sau simboluri pot fi umplute cu conţinutul pus la dispoziţie de circumstanţe particulare. Cuvintele *Isus* sau *Cristos* sunt cele mai expuse manipulării. Expresia *Isus Cristos* a devenit un slogan fără conţinut care poate fi purtat în orice direcţie în scopuri sociologice. Cu alte cuvinte, deoarece expresia *Isus Cristos* a fost separată de istoria reală şi de conţinutul Scripturii, ea poate fi folosită pentru declanşarea unor acţiuni sociologice motivate religios cu desăvârşire contrare învăţăturii lui Cristos. Acest lucru este deja un fapt dovedit, în „noua" moralitate, de exemplu, care este susţinută astăzi de mulţi din Biserică.

Astfel, noii teologii îi este deschisă posibilitatea de a pune la dispoziţia societăţii o serie nesfârşită de absoluturi arbitrare, motivate religios. Ar fi bine să ne pregătim pe noi înşine, copiii noştri şi copiii noştri spirituali pentru a lupta împotriva acestor forme de misticism semantic.

SECŢIUNEA A TREIA

Diferenţe între creştinismul istoric şi noua teologie

CAPITOLUL UNU

Personalism sau zgomot infernal

Precursorii noştri au folosit conceptul de *teologie sistematică* pentru a arăta că în creştinism nu avem de-a face cu o serie de afirmaţii religioase izolate, ci că ne confruntăm cu un început care se îndreaptă spre un sfârşit. Fiecare parte se leagă de toate celelalte părţi şi de întreg precum şi de elementul care primează în sistem. Este foarte posibil ca o astfel de înţelegere sistematică a creştinismului să dispară, dar să nu dispreţuim cuvântul *sistematic* ca şi cum acesta ar fi în mod automat un stârv.

Înţeles corect, creştinismul ca sistem deţine răspunsurile la nevoile de bază ale omului modern. Prin aceasta se detaşează el de noua teologie, care nu are un fundament adecvat pentru a formula răspunsuri care să reziste testului raţionalităţii şi vieţii în ansamblul ei, aşa cum trebuie trăită.

Prima nevoie de bază este cauzată de lipsa certitudinii în ce priveşte realitatea personalităţii individuale. Fiecare om este în tensiune până când găseşte un răspuns la problema identităţii personale care să-1 satisfacă.

Răspunsul creştinismului biblic ne duce înapoi la începutul tuturor lucrurilor şi afirmă că personalismul este intrinsec existenţei; nu în sensul panteist, că universul ar fi o prelungire a esenţei lui Dumnezeu (sau a ceea ce există), ci în acela că un Dumnezeu, care este personal în înalta ordine a Trinităţii, a creat toate celelalte lucruri. În interiorul Trinităţii, exista încă înainte de creaţie dragoste reală şi comunicare reală.[1] Pornind de la această afirmaţie, Biblia declară că acest Dumnezeu, care este personal, a creat omul după chipul Său. Un Dumnezeu personal a creat toate lucrurile în mod liber, nedeterminat, iar omul este creat într-o situare specială – pe care eu aş numi-o cercul special al creaţiei. El este chipul acestui Dumnezeu şi, de aceea, personalitatea este intrinsecă alcătuirii lui. Dumnezeu este personal, iar omul este de asemenea personal.

Pentru a înţelege aceasta mai bine, ne-ar putea ajuta următoarea ilustraţie. Închipuiţi-vă că sunteţi în Alpi şi, dintr-o poziţie foarte avantajoasă, puteţi vedea trei lanţuri muntoase paralele, cu două văi între ele. Într-o vale se află un lac, dar cealaltă este uscată. Dintr-o dată deveniţi martorul unui fenomen ce se întâmplă uneori în Alpi – formarea unui lac în cea de-a doua vale, unde nu exista aşa ceva înainte. Poate că, privind apa crescând, vă întrebaţi care este sursa ei. Dacă se opreşte la nivelul lacului din valea vecină, după măsurători elaborate, puteţi trage concluzia că există posibilitatea ca apa lacului să fi provenit din prima vale. Dar dacă măsurătorile dumneavoastră arată că apa din cel de-al doilea lac este cu 20 de picioare mai adâncă decât în primul lac, atunci nu mai puteţi considera că sursa ei poate să fie în valea de alături şi trebuie să căutaţi o altă explicaţie. Aşa este şi cu personalismul; nimeni nu a reuşit până acum să descopere o modalitate de obţinere a personalităţii din surse nonpersonale.

Prin urmare, creştinismul biblic are o explicaţie adecvată şi rezonabilă pentru sursa şi sensul personalităţii umane. Sursa ei este suficientă – Dumnezeul personal din ordinea înaltă a Trinităţii. Fară o astfel de sursă, oamenilor nu le rămâne altă posibilitate decât ca personalitatea să derive din impersonal (plus timp, plus şansă).

Între cele două alternative nu există absolut nici o legătură. Fie că există un început personal pentru tot, fie că avem doar ceea ce impersonalul scoate la întâmplare din scurgerea timpului. Faptul că cea de-a doua alternativă se poate ascunde în spatele unor cuvinte conotative nu are nici o importanţă. Cuvintele folosite de panteismul oriental, expresiile teologice precum „Temeiul Fiinţei” la Tillich, trecerea seculară de la masă la energie sau

mişcare – toate acestea se reduc în ultimă instanţă la impersonal, plus timp, plus şansă. Dacă *acesta* este singurul răspuns dat personalităţii omului, atunci personalitatea nu este nimic altceva decât o iluzie, o farsă perfidă pe care nici o judecată semantică nu o poate schimba. Doar un salt mistic, orice formă ar lua el, ne va permite să acceptăm că personalitatea provine din impersonalitate. Aceasta a fost poziţia spre care a fost împins Teilhard de Chardin. Răspunsul lui nu este decât un răspuns mistic alcătuit din simple cuvinte.

Pentru că aceşti oameni nu acceptă singura explicaţie care se potriveşte faptelor din propria lor experienţă, ei au devenit nişte magicieni metafizici. Nimeni nu a venit cu vreo idee, cu atât mai puţin să şi demonstreze că este realizabilă, pentru a explica în ce fel începutul impersonal, plus timpul, plus şansa, poate produce personalitate. Suntem derutaţi printr-o abundenţă prolifică de cuvinte, şi iată, dintr-o dată, personalitatea iese din pălărie! Este apa care se ridică mai presus de sursa ei. Nimeni, în toată istoria gândirii umaniste, raţionaliste, nu a găsit o soluţie la aceasta. În consecinţă, gânditorul trebuie fie să afirme că omul este mort, deoarece personalitatea este un miraj; fie, dacă nu, trebuie să-şi atârne raţiunea în cui înainte de a trece pragul printr-un salt al credinţei, ceea ce reprezintă noul nivel al disperării.

Un om ca Sir Julian Huxley a clarificat dilema recunoscând, deşi este ateu, că într-un fel sau altul, în ciuda tuturor aşteptărilor, omul funcţionează mai bine dacă acţionează ca şi cum Dumnezeu ar exista. Aceasta sună pentru moment ca o soluţie posibilă, fiind genul de răspuns pe care l-ar da un computer dacă am introduce în el informaţiile sociologice necesare. Dumnezeu este mort, dar acţionaţi ca şi cum ar fi viu. Însă o scurtă reflecţie va arăta cât de devastatoare este această soluţie. Norvegianul Ibsen a formulat aceeaşi idee astfel: dacă îi iei omului minciuna, îi iei nădejdea.[2] Aceşti gânditori spun de fapt că omul nu poate funcţiona ca om pentru o perioadă îndelungată de timp decât dacă acţionează pornind de la ipoteza că o minciună (că Dumnezeul creştinismului există) este adevărată. Pentru o persoană raţională nu poate exista o disperare mai mare decât aceasta. Răspunsul nu este unul optimist, fericit, rezonabil sau strălucit. Este întuneric şi moarte.

Închipuiţi-vă că ar exista un univers alcătuit numai din lichide şi solide, fără nici un gaz liber şi că în acest univers ar înota un peşte. Desigur, peştele ar fi adaptat mediului său, astfel că ar putea să trăiască. Dar să presupunem că printr-o întâmplare oarbă, aşa cum ar vrea să credem evoluţioniştii, continuând să înoate în acest univers fără gaze, peştele ar dezvolta plămâni. Ei bine, în acest caz peştele nu ar mai putea să funcţioneze bine şi să-şi îndeplinească rostul de peşte. Atunci, în noua lui stare, cu plămâni, ar fi superior sau inferior? Ar fi inferior, căci s-ar îneca. Tot aşa, dacă omul ar fi rezultat la întâmplare din purul impersonal, atunci tot ceea ce îl face om – speranţa unui scop şi a unei semnificaţii, dragostea, impulsurile moralităţii şi raţionalităţii, frumosul şi comunicarea verbală – ar fi în cele din urmă de nerealizat şi, în felul acesta, fără nici un sens. Într-o astfel de situaţie, s-ar găsi oare omul într-o poziţie superioară sau într-una inferioară? Ar fi creatura situată pe treapta cea mai de jos. Muşchiul verde de pe stâncă i-ar fi superior, deoarece nevoile lui pot fi împlinite în universul care există. Dar dacă lumea este ceea ce spun aceşti oameni că este, atunci omul (nu doar individual, ci şi ca rasă) este pierdut, fiindcă nevoile lui nu pot fi satisfăcute. De aceea, omul nu ar trebui să calce iarba sub picioare, ci s-o respecte – căci îi este superioară!

Consecinţa logică a negării personalităţii

În anii '60, în timp ce ţineam o serie de prelegeri la un colegiu american, am primit un bileţel anonim din partea unuia dintre studenţi. Iată ce scria pe bilet: „Aş dori să răspundeţi, dacă este posibil, la o întrebare legată de una din emisiunile dumneavoastră – mă refer la ce aţi spus despre acei artişti care distrug omul - ce ar trebui să fac? Şi eu *vreau* să distrug.” Mulţi studenţi din anii '60 voiau să distrugă (la fel ca punkiştii anilor '80). Dacă distrugerea lucrurilor ar înceta şi oamenii ar ajunge la concluzia că nu există răspunsuri mai bune decât

acelea pe care le-au primit deja, s-ar instala apatia generală de la sfârşitul anilor ‘70 şi începutul anilor ’80.

În faţa acestui nihilism modern, a distrugerii sau a apatiei, creştinilor le lipseşte adesea curajul. Tindem să lăsăm impresia că ne agăţăm de formele exterioare, indiferent ce s-ar întâmpla, chiar dacă Dumnezeu nu ar exista cu adevărat. Însă ar trebui să procedăm tocmai invers, pentru ca oamenii să vadă că noi vrem adevărul despre ceea ce există şi că nu ne ocupăm doar de banalităţi. Cu alte cuvinte, ar trebui să fie clar că luăm această chestiune a adevărului şi a personalităţii atât de în serios, încât, dacă Dumnezeu nu ar exista, noi am fi printre primii care am avea curajul să ieşim din rânduri. Dacă aceasta va fi atitudinea noastră, poate că cei aflaţi departe de Dumnezeu vor începe să ne ia în serios şi să asculte ce avem de spus. Însă dacă vor constata că, în presupusa noastră integritate, ne-am alătura lor în acest proiect al distrugerii, în „abandonare” sau apatie, cu toate că ştim de existenţa unui temei valid al personalităţii noastre şi al realităţii principiilor morale, semenii noştri nu ne vor acorda credit şi nici nu ar trebui să o facă.

Conform înregistrării acelei prelegeri din anii '60, răspunsul pe care l-am dat studentului sau studentei cu intenţii destructive a fost: „Aş vrea să îţi spun în seara aceasta că dacă am trăi într-o lume intrinsec impersonală, îmbrac-o dacă vrei în cuvântul *panteism,* preluat fie din gândirea răsăriteană, fie din noua teologie – sau, ca să folosesc termeni seculari, dacă asta-i tot ce sunt eu şi dacă asta-i ceea ce sunt toţi oamenii, cu toate aspiraţiile lor, nişte produse imposibil de împlinit ale întâmplării, un amuzament steril – atunci vino alături de mine, căci şi eu vreau să distrug. Dacă aşa gândeşti cu adevărat, atunci ar trebui să te alături unui astfel de artist şi să distrugi. Dacă aş fi artist, ar trebui să doresc distrugerea. Ar trebui să spun împreună cu artistul olandez Karel Appel: «Eu nu pictez, eu lovesc.» Ar trebui să spun împreună cu John Cage: «Există numai întâmplarea», producând în consecinţă doar zgomot şi gălăgie infernală. Dar să mergem mai departe şi să înţelegem ce ar însemna dragostea într-un asemenea caz. Dragostea ar însemna să ne confruntăm cu problema apăsării pe butonul care ar duce la distrugerea rasei umane. Aceasta este diferenţa dintre existenţa unui sens real al personalităţii – care face ca dragostea şi compasiunea să fie ceva rezonabil, un motiv real pentru a ţine umanitatea în viaţă, şi lipsa oricărui sens, şi deci a unui sentiment de dragoste care ar duce la distrugere. Aceasta ar fi atunci mai aproape de adevărul a ceea ce există şi a ceea ce se va întâmpla în cele din urmă nu doar cu individul, ci şi cu rasa umană.

Cine a scris bileţelul acesta înţelege ceva. De aceea, l-aş invita alături de mine ca să distrugă, dar l-aş ruga să analizeze cu sinceritate şi cealaltă posibilitate, şi anume că toate acestea nu ar fi adevărate, că am avea mai degrabă un început personal, şi deci că ar exista semnificaţie intrinsecă în personalitate, în personalitatea mea şi în personalitatea celorlalţi oameni din acest univers. Aceasta este diferenţa dintre cele două poziţii. Lucrurile pe care le-am analizat nu sunt doar teoretice – ele merg până în însăşi ţesătura înţelegerii vieţii. Desigur că dacă cineva ar dori să distrugă un concept romantic, fără nici o bază în realitate, i-am spune să-i dea drumul şi să-1 distrugă. Cereţi un răspuns realist. Iată-ne faţă în faţă cu adevărata problemă a noii teologii şi a noi gândiri în întregul ei.” Acesta este miezul întregii discuţii; fie o „esenţă” intrinsec personală, în sensul unei creaţii făcute de un Dumnezeu personal, fie zgomotul infernal al lui John Cage!

CAPITOLUL DOI

Faptele verificabile şi cunoaşterea

În creştinismul istoric, un Dumnezeu personal creează omul după chipul Lui, şi în acest caz nu este un nonsens a crede că El comunică cu omul într-o formă verbalizată. De ce nu ar comunica astfel, dacă a creat omul ca fiinţă verbalizatoare, atât în gânduri cât şi în comunicarea sa cu alţi oameni? Dacă a creat omul după chipul Lui, de ce nu ar comunica cu această fiinţă capabilă de verbalizare în aceşti termeni? Comunicarea s-ar face, deci, în trei sensuri: de la Dumnezeu la om şi invers; de la om la om; şi de la om la el însuşi. S-ar putea ridica semne de întrebare dacă o astfel de comunicare s-a produs vreodată, dar în acest câmp de referinţă ea nu este un nonsens, nici o afirmaţie contradictorie. Ar fi însă un nonsens pe baza presupoziţiei unui câmp total închis al cauzei şi efectului. Dar dacă susţinem că relaţia cauză-efect a fost şi este total închisă, trebuie să ne întrebăm dacă o astfel de concepţie rezistă în faţa a tot ceea ce cunoaştem, şi mai ales dacă concepţia noastră despre lume explică sau nu motivul pentru care oamenii comunică verbal între ei.

De ce nu ar comunica Dumnezeu propoziţional cu omul, fiinţă cuvântătoare pe care a creat-o în aşa fel încât să comunice propoziţional cu semenii săi? Prin urmare, în poziţia biblică există posibilitatea verificării faptelor: un Dumnezeu personal care comunică cu omul într-o formă verbală, propoziţională – nu despre acele lucruri pe care omul generaţiei noastre le-ar numi „adevăruri religioase”, ci şi în istorie şi în ştiinţă.

Dumnezeu a plasat revelaţia Bibliei în istorie; El nu ne-a dat-o (cum ar fi putut s-o facă) sub forma unui manual de teologie. Dacă a plasat revelaţia în istorie, ce sens ar mai fi avut ca Dumnezeu să ne dea o revelaţie în care istoria să fie greşită? De asemenea, Dumnezeu a plasat şi omul în univers, despre care Scripturile spun că şi el mărturiseşte despre acest Dumnezeu. Ce sens ar fi avut atunci ca Dumnezeu să-şi prezinte revelaţia de Sine într-o carte care greşeşte în ceea ce priveşte universul? Răspunsul la aceste două întrebări se impune cu necesitate: „Absolut nici un sens!”

Prin urmare, este limpede că din punctul de vedere al Scripturilor întregul domeniu al cunoaşterii este unitar. Dumnezeu a rostit, într-o formă lingvistică propoziţională, adevărul în legătură cu Sine, cu omul, cu istoria şi cu universul.

Iată o bază adecvată pentru unitatea cunoaşterii. Unitatea cuprinde atât nivelul superior, cât şi pe cel inferior. Acesta este răspunsul la problema unităţii dintre natură şi har precum şi la problema omului modern referitoare la cunoaşterea de deasupra şi de sub linia antropologică. Unitatea există, deoarece Dumnezeu a rostit adevărul în toate sferele cunoaşterii noastre.

În acelaşi timp, trebuie să evităm greşeala opusă, de a spune că, întrucât Dumnezeu a comunicat lucruri adevărate în domeniul ştiinţei, orice studiu ştiinţific este de prisos. Această deducţie este falsă. A spune că Dumnezeu comunică lucruri adevărate nu înseamnă că El comunică exhaustiv. Nici chiar în relaţiile noastre umane nu există comunicare exhaustivă, chiar dacă ea poate fi autentică. Astfel, în ce priveşte poziţia noastră în univers, cu toate că Dumnezeul infinit a rostit lucruri adevărate despre tot ce a creat El, aceasta nu înseamnă că itinerarul cunoaşterii noastre trebuie sa fie unul static. Fiind creaţi după chipul Lui, suntem

raţionali; şi pentru că suntem raţionali, suntem capabili, şi chiar trebuie să explorăm şi să descoperim mai departe adevăruri ale creaţiei.

De fapt, Dumnezeu spune: „Învăţaţi adevărul pe care l-am creat în lumea exterioară.” Fiind o creatură limitată în acest univers exterior, şi pornind în mod absolut şi autonom de la sine însuşi, omul nu are suficiente puncte de referinţă. De aceea el are nevoie de o anumită cunoaştere. Dumnezeu ne dă această cunoaştere în Scriptură. Cu ea în minte, omul de ştiinţă poate înţelege, adevărurile pe care le vede, în relaţiile lor ultime. Astfel, cercetarea ştiinţifică în sine poate fi făcută spre slava lui Dumnezeu, căci aici omul funcţionează corect în universul în care 1-a aşezat Dumnezeu. El ne spune ce anume există cu adevărat şi întregeşte cunoştinţele semenilor lui.

Noua teologie nu poate oferi un cadru adecvat pentru constatarea faptelor şi a cunoaşterii. Nu o poate face, deoarece înlătură posibilitatea comunicării în singurele puncte care pot fi discutate şi verificate, şi anume istoria şi universul. Adevărurile religioase nu pot fi puse în discuţie dacă sunt separate de acestea două. În cartea *Objections to Christian Belief,*[1] Bezzant prezintă foarte convingător importanţa crucială a acestei chestiuni a adevărului. Deşi Bezzant este un liberal de modă veche şi cartea lui este devastatoare în multe privinţe, el a înţeles cu claritate acest aspect. După ce atacă poziţia creştinismului istoric, el îşi întoarce brusc toate armele împotriva neo-ortodoxiei: „Când mi se spune că tocmai imunitatea în faţa dovezilor este cea care fereşte proclamarea creştină de acuzaţia că este mitică, replica mea este că imunitatea faţă de dovezi nu poate «asigura» nimic altceva decât imunitatea faţă de dovezi, şi îi spun nonsensului pe nume.” Iată o afirmaţie extraordinară. Aici el înţelege cu adevărat defectul fatal al teologiei moderne. Aceasta poate să-şi îmbrace poziţia în tot felul de veşminte, dar rămâne totuşi iraţională, şi nu vom putea niciodată pune cu adevărat în discuţie lucrurile despre care vorbeşte ea, deoarece nu mai sunt deschise verificării.

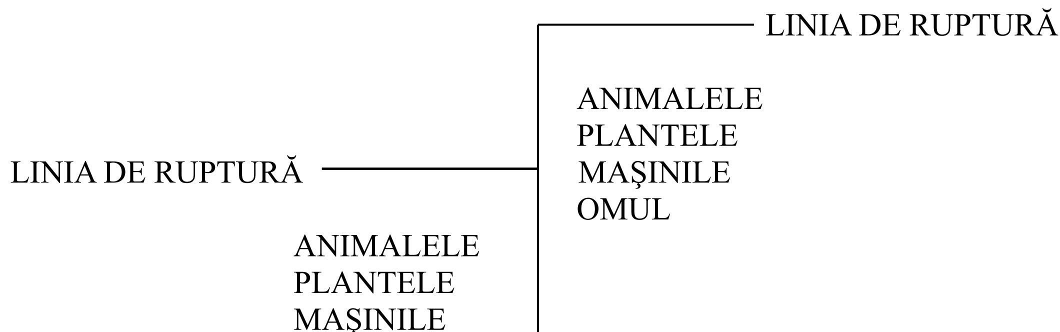
Îmi aduc aminte că un vorbitor a făcut următoarea declaraţie la o conferinţă din Anglia, la care am participat şi eu: „Bultmann este infailibil timp de 20 de minute, în fiecare duminică.” Adică tot ce poate face noua teologie este să predice şi să le ceară oamenilor să creadă sau să nu creadă, fără exerciţiul raţiunii. În felul acesta, omul devine mai puţin decât omul de după Cădere, aşa cum îl înţelege creştinismul biblic.

Răspunsul creştinismului istoric privind faptele verificabile şi cunoaşterea depinde de cine este Dumnezeu şi de existenţa Lui. Dumnezeul care există, conform Scripturilor, este Dumnezeul personal şi infinit. Nu există nici un alt dumnezeu asemenea acestui Dumnezeu. Este ridicol să se spună că toate religiile au aceeaşi învăţătură, când ele nu cad de acord nici măcar asupra problemei fundamentale care este descrierea lui Dumnezeu. Dumnezeii Orientului sunt infiniţi prin definiţie – definiţia fiind „dumnezeu este tot ce există”. Acesta este dumnezeul pan-totalitate. Dumnezeii Occidentului tindeau să fie personali, dar limitaţi; aşa au fost zeii grecilor, ai romanilor şi ai germanilor. Dar Dumnezeul Bibliei, atât al Vechiului Testament cât şi al Noului Testament, este Dumnezeul infinit şi personal.

Acesta este Dumnezeul care a creat diferite ordine ale creaţiei, după cum urmează:

DUMNEZEU

PERSONAL ———————————————— INFINIT
OMUL

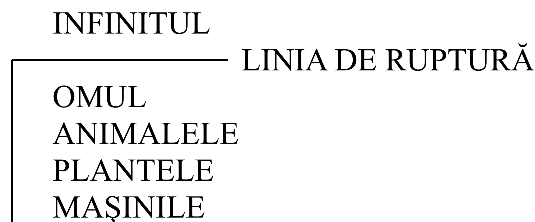


Atunci cum se relaţionează creaţia lui Dumnezeu la Dumnezeu şi la ea însăşi? De partea infinităţii lui Dumnezeu există o ruptură între Dumnezeu şi întreaga Lui creaţie. Eu sunt despărţit de Dumnezeu prin aceea că El este Creatorul şi este infinit, iar eu sunt creat şi finit, la fel ca atomul sau particula de energie. De această parte, eu nu sunt mai aproape de Dumnezeu decât maşina.

Dar de partea personalităţii lui Dumnezeu, ruptura intervine între om şi restul creaţiei. În termenii gândirii moderne, acesta este un concept dinamic, pe care oamenii moderni şi teologia modernă nu îl cunosc. Astfel, Albert Schweitzer s-a identificat cu hipopotamul; pentru că nu a înţeles că relaţia omului este pe verticală, el a privit în jos spre o creatură care face multe din lucrurile pe care le face şi el. Dar de partea personalităţii, dacă relaţia noastră este pe verticală, atunci toate lucrurile ce ţin de „umanitatea” omului îşi au locul lor.

Creştinul biblic spune că, situându-se de partea personalităţii, omul îl poate cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu, deşi nu îl poate cunoaşte în mod exhaustiv. Spre deosebire de noua teologie, El nu este prins între cele două alternative, aceea de a-L cunoaşte în mod desăvârşit sau de a nu-L cunoaşte deloc. Ni se refuză înţelegerea totală a infinitului.

Omul modern şi teologia modernă nu au decât această parte:



Omul modern a separat personalitatea de infinit declarând că personalitatea implică limitarea. Omul a pus semnul egalităţii între personalitate şi limitare. Dar creştinul spune că singura limitare pe care trebuie să o aibă în mod intrinsec personalitatea este că nu poate fi în acelaşi timp şi impersonală. A spune că personalitatea trebuie să aibă întotdeauna şi alte limitări înseamnă a încerca să transformi în absolut ceva ce nu poate fi transformat în absolut. Este adevărat, personalităţile umane sunt limitate şi în alte aspecte, dar aceasta este din cauză că oamenii sunt creaţi şi finiţi, şi nu din cauză că sunt personali.

Personalitatea ca atare nu poate implica cu necesitate limitarea

Un ateu din Israel mi-a trimis o scrisoare în care m-a întrebat: „Ce sens ar avea ca un om să-şi dea fiul furnicilor, ca să fie omorât de furnici, pentru a salva furnicile?" I-am răspuns că nu ar avea nici un sens ca un om să-şi dea fiul furnicilor, ca să fie omorât de furnici, pentru a salva furnicile, deoarece omul ca personalitate este complet distinct de furnici. Singura legătură a omului cu furnicile este în sfera Fiinţei – şi omul şi furnica fiind creaturi. Cu toate acestea, în sfera personalităţii, relaţia omului este pe verticală, cu Dumnezeu, de aceea întruparea şi moartea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea omenirii sunt raţionale.

Raţionalitatea întrupării şi a comunicării dintre Dumnezeu şi om sesprijină pe această idee – că omul, ca om, a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Comunicare divino – umană

Comunicarea pe care Dumnezeu a stabilit-o cu omul este adevărată, dar aceasta nu înseamnă că ea este şi exhaustivă. Distincţia tocmai enunţată este importantă şi trebuie întotdeauna luată în calcul. Pentru a cunoaşte ceva exhaustiv ar trebui să fim infiniţi, ca Dumnezeu. Dar nici chiar în cer nu vom fi aşa.

Dumnezeu a comunicat cu omul, nu doar despre cosmos şi istorie, ci şi despre Sine. Şi, comunicate în felul acesta, atributele lui Dumnezeu au sens atât pentru Dumnezeu, autorul comunicării, cât şi pentru om, receptorul comunicării. Ceea ce Dumnezeu a revelat cu privire la atributele Sale nu are sens doar sub linia antropologică. Linia antropologică nu este o cupolă impenetrabilă de bronz plasată deasupra capetelor noastre. Dumnezeul care a vorbit nu este infinitul incognoscibil, situat deasupra acestei linii. Dumnezeul care a creat omul după chipul Lui comunică adevărul adevărat despre Sine. Prin urmare, nu trebuie să considerăm că avem de-a face cu o experienţă existenţială sau cu nişte simple „idei religioase" fără conţinut. Avem o cunoaştere adevărată, căci, după cum spune Scriptura în cuvinte simple, dar copleşitoare, când Dumnezeu a scris Cele Zece Porunci pe piatră[2] sau când Isus i-a vorbit lui Pavel pe drumul Damascului în limba ebraică,[3] El a folosit o limbă reală, supusă gramaticilor şi lexicoanelor, o limbă care putea fi înţeleasă. Când vorbim unul cu altul, există trei posibilităţi teoretice în schimbul nostru de cuvinte. Prima este eşecul în comunicare, probabil din cauză că mediile din care provenim sunt mult prea diferite. A doua posibilitate este tocmai opusul acesteia: şi anume că atunci când folosim cuvintele, toţi le atribuim acelaşi sens, astfel că ne înţelegem unii pe alţii în mod exhaustiv. Nici una din aceste poziţii nu rezistă unei analize atente.

Neajunsul poziţiei care afirmă imposibilitatea comunicării a fost foarte bine evidenţiat într-o conversaţie pe care am avut-o la un moment dat cu un student de la Universitatea St. Andrews din Scoţia. Colegii lui găseau dificilă comunicarea cu el; ceea ce spunea părea să nu aibă nici un sens, iar ei nu ştiau de unde să înceapă. Aveam la dispoziţie doar o jumătate de oră pentru a petrece cu el. Deja după două minute de conversaţie în camera lui, mi-a spus: „Domnule, cred că nu comunicăm." Am reluat discuţia de la capăt. La două minute după aceea, a repetat: „Domnule, cred că nu comunicăm." Am început să cred că aveam să pierd jumătatea de oră într-o discuţie fără noimă! Am privit în jos şi am observat că pregătise ceaiul cu multă atenţie. Era totul acolo: ceainic, ceşti şi aşa mai departe. Aşa că i-am spus destul de brutal: „Dă-mi nişte ceai!" A fost luat prin surprindere, dar mi-a înmânat o ceaşcă plină cu ceai. Atunci i-am spus: „Domnule, cred că totuşi comunicăm". De atunci înainte am purtat o discuţie foarte eficientă.

Nici unul dintre cei care fac eforturi în studierea lingvisticii nu crede cu adevărat că doar prin simpla adăugare a propriei noastre experienţe de viaţă la expresiile şi frazele pe care le folosim, comunicarea ar fi exclusă. Pe de altă parte, trebuie să fim atenţi: doar pentru că ştim ce anume înţelegem noi printr-un termen anume, nu înseamnă că persoana cu care vorbim înţelege exact acelaşi lucru. Acest lucru ar fi cât se poate de naiv. În conversaţia

umană există comunicare autentică, dar ea nu este niciodată exhaustivă. Aceasta este cea de-a treia şi singura posibilitate realistă în vorbirea noastră unul cu celălalt.

Dacă transferăm posibilitatea comunicării din domeniul relaţiilor umane la relaţiile divino-umane, se aplică acelaşi principiu. Textul biblic arată că, deoarece omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, problema comunicării lui Dumnezeu cu el nu este total diferită de cea a comunicării dintre oameni. Noi suntem finiţi, Dumnezeu este infinit, dar putem înţelege cu adevărat.

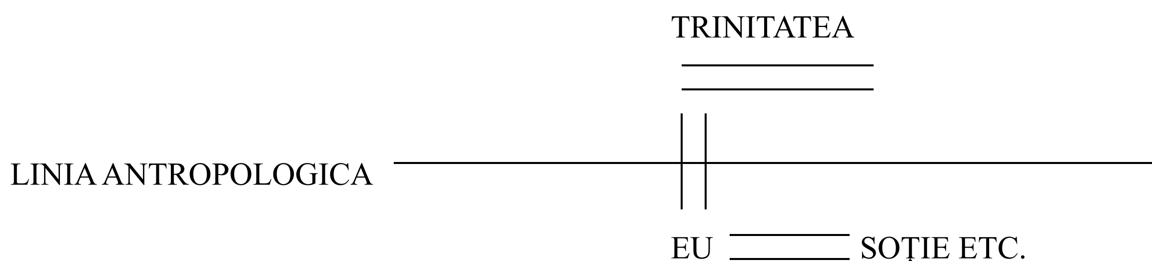
Dragostea este mai mult decât un simplu cuvânt

Această concepţie despre felul în care comunică Dumnezeu prezintă o lume diferită de cea în care se agită omul modern. Pur şi simplu, omul nu mai simte nevoia nici să distrugă, nici să se cufunde în apatie; există un motiv pentru a trăi, pentru a lucra şi a iubi. Omul nu mai este în derivă. Putem dovedi cât de diferite sunt aceste două lumi analizând semnificaţia dragostei. Omul modern apreciază corect importanţa dragostei pentru alcătuirea personalistă a fiinţei umane. Cu toate acestea, analizând semnificaţia dragostei, el se confruntă cu o problemă cât se poate de reală. Deşi omul modern încearcă să subordoneze totul cuvântului dragoste, aceasta poate foarte uşor să degenereze în ceva inferior, deoarece el nu o înţelege cu adevărat. El nu are o universalie adecvată pentru dragoste.

Pe de altă parte, creştinul deţine universalia adecvată, de care are nevoie pentru a putea discuta despre semnificaţia dragostei. Printre adevărurile pe care le cunoaştem despre Trinitate este şi acela că Trinitatea a existat încă înainte de crearea tuturor celorlalte lucruri şi că există dragoste între persoanele Trinităţii încă dinainte de întemeierea lumii.[4] Aşa stând lucrurile, existenţa dragostei aşa cum o cunoaştem noi în constituţia noastră nu îşi are originea în hazard, ci în ceea ce a existat dintotdeauna.

Deasupra liniei antropologice, Dumnezeu Tatăl L-a iubit pe Dumnezeu Fiul înainte de crearea lumii – aceasta pe orizontală. Pe verticală, Dumnezeu mă iubeşte şi pe mine, care sunt sub linia antropologică. Cuvântul şi actul dragostei traversează în jos linia antropologiei. Apoi, tot pe verticală, eu trebuie să-L iubesc pe Dumnezeu. Cuvântul şi actul dragostei traversează în sus linia antropologică. în cele din urmă, Dumnezeu îmi porunceşte să îmi iubesc soţia, copiii, vecinii, sub linia antropologică. Iată cuvântul şi actul dragostei pe orizontală, sub linia antropologică.

Relaţiile dragostei pot fi ilustrate în felul acesta.



De aici rezultă două lucruri. În primul rând, că pot cunoaşte cu adevărat ceva din sensul enunţului că Dumnezeu Tatăl îl iubeşte pe Fiul. Când văd un băiat şi o fată plimbându-se de mână şi arătându-şi deschis dragostea ce-i leagă, nu ştiu tot ce simt ei unul pentru altul; dar pentru că şi eu îmi iubesc soţia, când îi privesc nu este ca şi cum i-ar privi un câine. Aceasta este o înţelegere adevărată, deşi nu exhaustivă – există aici o corelaţie reală. Şi când vorbesc despre dragostea care există în Trinitate încă dinainte de creaţie, nu spun ceva neinteligibil. Deşi sunt foarte departe de a pătrunde în profunzimile dragostei atunci când aceasta este aplicată la Dumnezeu însuşi, totuşi cuvântul dragoste şi realitatea dragostei din

declaraţia lui Cristos că Tatăl L-a iubit dinainte de întemeierea lumii are un sens real pentru mine.

În al doilea rând, dacă eu îmi iubesc soţia, semnificaţia dragostei nu este epuizată de contextul acestei relaţii individuale, nici măcar de dragostea tuturor bărbaţilor pentru toate femeile sau de întreaga dragoste limitată a omului. Validitatea şi sensul dragostei se bazează pe realitatea că dragostea există în Trinitate între Tatăl şi Fiul. Când spun că iubesc, în loc ca acest cuvânt să fie unul fără sens, el are semnificaţie. El este înrădăcinat în ceea ce există dintotdeauna în relaţia personală din cadrul Trinităţii, încă înainte ca universul să fi fost creat. Dragostea omului nu este un produs al întâmplării, fără nici o împlinire în ceea ce a existat întotdeauna. Dragostea nu are doar sens, ci şi frumuseţe şi fascinaţie, iar acestea trebuie hrănite cu bucurie.

Iată deci cea de-a doua diferenţă majoră între creştinism şi noua teologie. Aceasta din urmă nu oferă nici o bază pentru faptele verificabile şi pentru cunoaştere, inclusiv pentru cunoaşterea conţinutului cuvintelor folosite în legătură cu Dumnezeu deasupra liniei antropologice. Astfel, un cuvânt precum dragoste nu are nici un sens şi nici o valoare dincolo de sfera omului limitat. Ar trebui să fie evident acum că între creştinism şi noua teologie nu există nici o altă legătură cu excepţia utilizării unei terminologii comune, dar cu sensuri diferite.

CAPITOLUL TREI

Dilema omului

Am analizat până acum două domenii în care creştinismul şi noua teologie sunt într-un dezacord fundamental – personalitatea şi cunoaşterea. Dar mai există un domeniu în care dezacordul nu putea fi mai radical, anume în problema omului şi a dilemei lui. Oricine are o anumită sensibilitate şi este interesat de ce se întâmplă în această lume poate vedea că omul se află într-o mare dilemă. Omul acesta se ridică la înălţimi ameţitoare, dar se şi afundă în adâncimile insondabile ale cruzimii şi tragediei. Modernul face eforturi disperate în înţelegerea omului şi a dilemei lui. Cele mai multe picturi ale crucificării de astăzi, spre exemplu cele ale lui Salvador Dali, nu Îl reprezintă pe Cristos murind pe cruce, în istorie, ci folosesc simbolul-Cristos pentru a înfăţişa omul în agonie.

Desigur, poţi încerca să *nu* te implici în dilema omului; dar o poţi face numai când eşti suficient de tânăr, de sănătos, de bogat şi de egoist ca să nu îţi pese deloc de alte fiinţe umane

Dacă analizăm această problemă a omului şi a dilemei sale, putem oferi doar două explicaţii. Prima explicaţie implică o *cauză metafizică.* Conform acesteia, problema omului sunt coordonatele naturii sale mărunte, finite, în lupta împotriva condiţiilor cu care se confruntă. A doua explicaţie este foarte diferită; ea reduce dilema omului la o *cauză morală.* Dacă prima explicaţie este corectă, atunci trebuie să conchidem că omul s-a aflat întotdeauna în această dilemă. Astfel, de exemplu, noua teologie spune că natura omului a fost întotdeauna decăzută. Aceasta mai înseamnă că nu există un răspuns moral la problema răului şi a cruzimii. Deoarece omul s-a aflat întotdeauna în această dilemă, indiferent dacă a fost creat de un necunoscut ciudat numit dumnezeu sau a fost azvârlit din mâl de întâmplare, dilema face parte din ceea ce înseamnă a fi „om". Şi dacă acesta este în mod intrinsec omul, şi dacă aşa a fost întotdeauna, atunci istoricul de artă şi poetul francez Baudelaire are dreptate când spune: „Dacă există un Dumnezeu, El este diavolul." Afirmaţia aceasta este pur şi simplu o deducţie logică din premisa că omul, împreună cu toată cruzimea şi suferinţa lui, este acum ceea ce a fost întotdeauna. În această privinţă Baudelaire a fost consecvent şi a refuzat să aducă alternative romantice drept explicaţie. Dar Biblia spune că lucrurile nu stau aşa.

Într-o zi discutam cu mai mulţi tineri adunaţi în camera unui tânăr sud-african, la Universitatea Cambridge. Se afla acolo şi un tânăr indian care provenea dintr-un mediu sikh, dar care era hindus. A început să vorbească cu înverşunare împotriva creştinismului, deşi nu înţelegea cu adevărat nici problemele propriilor sale convingeri. De aceea i-am spus: „Greşesc dacă spun că, pe baza sistemului tău, cruzimea şi lipsa de cruzime sunt în ultimă instanţă egale, că nu există o diferenţă intrinsecă între ele?" A admis că aşa stau lucrurile. Cei de faţă, care îl cunoşteau ca fiind o persoană încântătoare, un „gentleman englez" de calitate, au ridicat uimiţi privirile spre el. Dar studentul în camera căruia eram şi care înţelegea bine implicaţiile celor recunoscute de tânărul sikh, a luat fierbătorul cu apă fierbinte cu care se pregătea să prepare ceaiul şi 1-a ţinut aburind deasupra capului indianului. Acesta a privit în sus şi 1-a întrebat ce face, la care gazda noastră i-a răspuns cu o fermitate rece, dar totuşi manierată: „Nu există nici o diferenţă între cruzime şi lipsa cruzimii." După acest incident, indianul a ieşit şi a dispărut în noapte.

Dacă dilema omului primeşte o explicaţie metafizică, aceasta nu este deloc o abstracţiune. În acest caz, tot ce îl motivează pe om la ceea ce este bun în el nu are de fapt nici un sens.

Scandalul crucii

în *Ciuma,* lui Albert Camus, condiţia omului şi dilema lui sunt tratate pe un ton grav. Naraţiunea începe cu izbucnirea ciumei, provocată de şobolani, în oraşul Oran, la începutul celui de-al Doilea Război Mondial. La un prim nivel al lecturii totul pare a fi o relatare a evenimentelor ce se petrec într-un oraş lovit de o astfel de tragedie. Dar Camus vizează o înţelegere mai profundă a lucrurilor. De aceea pune cititorul în faţa unei alegeri serioase: acesta trebuie să se alăture fie doctorului şi să lupte împotriva ciumei, caz în care, spune Camus, va lupta şi împotriva lui Dumnezeu; fie preotului şi să nu lupte împotriva ciumei, fiind astfel antiumanitar. Aceasta este alegerea; aceasta este dilema cu care s-a confruntat Camus şi cu care se confruntă toţi cei care, asemenea lui, nu deţin răspunsul creştin.[1]

Nici noua teologie nu are răspuns la această dilemă. Adepţii ei sunt la fel de prinşi în alternativa camusiană şi în afirmaţia baudelairiană. Tot ceea ce este raţional în poziţia lor afirmă, pornind de la observarea lumii aşa cum este ea, că Dumnezeu este Diavolul. Cu toate acestea, pentru că nu vor să trăiască cu această concluzie, afirmă printr-un act de credinţă oarbă că Dumnezeu este bun. Acesta, spun ei, este „scandalul crucii" – să crezi că Dumnezeu este bun în ciuda tuturor dovezilor deschise raţiunii. Dar trebuie să insistăm că nu acesta este „scandalul crucii". Adevăratul scandal este că oricât de loial şi oricât de clar este propovăduită Evanghelia, la un moment dat, pentru că este răzvrătită, lumea îi întoarce spatele. Oamenii îi întorc spatele pentru a nu se închina înaintea Dumnezeului care este. Acesta e „scandalul crucii".

Deşi teologia modernă foloseşte termenul de *vină,* pentru că aceasta nu este orientată într-un adevărat cadru moral, ea se dovedeşte a nu fi nimic altceva decât un simplu sentiment de vinovăţie. Şi deoarece în sistemul lor nu există loc pentru vina reală, moartea lui Isus pe cruce dobândeşte o semnificaţie cu totul diferită. Pornind de aici, lucrarea lui Cristos şi lucrarea Bisericii devin fie o bază pentru motivaţia sociologică, folosind termeni religioşi nedefiniţi, fie un mijloc pentru integrarea psihologică, folosind aceleaşi cuvinte religioase. În amândouă cazurile, cuvintele conotative folosite sunt deschise manipulărilor.

Există şi un pericol care vine din direcţia opusă: şi anume ca noi, creştinii, să nu realizăm că uneori există sentimente de vinovăţie fără să existe de fapt şi o vină reală. Să ne amintim că între urmările Căderii se numără nu doar separarea între Dumnezeu şi om şi între om şi om, ci şi separarea dintre om şi el însuşi. De aceea pot exista sentimente de vinovăţie psihologică fără să existe şi vină reală. În astfel de cazuri trebuie să arătăm o compasiune autentică. Dar acolo unde avem de-a face cu o vină morală reală înaintea Dumnezeului care există, ea nu trebuie niciodată trecută cu vederea sau îndepărtată prin explicaţia simplă că este de natură psihologică, aşa cum face noua teologie.

O altă consecinţă a poziţiei noii teologii este că nu există antiteză personală în problema justificării. Pentru noii teologi nu poate exista niciodată o diferenţă calitativă în relaţia omului cu Dumnezeu. Poziţia creştină este că în momentul în care un om îşi pune încrederea în Cristos ca Mântuitor, el trece de la moarte la viaţă, din împărăţia întunericului în împărăţia Fiului dragostei Lui.[2] Justificarea înseamnă a fi achitat de adevărata vină şi a fi eliberat de orice condamnare. Avem aici o antiteză personală absolută. Dacă, pe de altă parte, nu există o antiteză absolută între moral şi imoral, cruzime şi lipsa cruzimii, atunci singura diferenţă este de natură cantitativă.

Nu trebuie să ne jucăm cu noua teologie, chiar dacă socotim că o putem întoarce în avantajul nostru. Aceasta exclude orice colaborare în acţiunile de răspândire a Evangheliei

care ne-ar obliga să acceptăm probitatea neo-ortodoxiei. O asemenea cooperare, văduveşte conceptul biblic al antitezei personale în justificare de orice bază.

Fiindcă noua teologie nu admite antiteza şi fiindcă pentru adepţii ei păcatul şi vina sunt, în ultimă analiză, o problemă metafizică şi nu una morală, ei manifestă un universalism implicit sau explicit cu privire la mântuirea finală a omului. Ar fi o naivitate ca evanghelicii să creadă că acest universalism este doar un aspect izolat în sistemul neo-ortodox. Poate că el nu este întotdeauna explicit în doctrina noilor teologi, dar trebuie să înţelegem că logica concepţiei lor despre dilema omului îi conduce inevitabil la această poziţie. În această privinţă convingerile lor sunt foarte bine închegate. Ei nu au o antiteză finală între bine şi rău, deci nu poate exista o vină morală reală; prin urmare justificarea, ca relaţie radical schimbată cu Dumnezeu, nu poate avea nici un sens şi în final nimeni nu va fi condamnat. Pe baza sistemului lor, aceasta este o poziţie cât se poate de consecventă şi de necesară. Universalismul se raportează în mod natural la sistemul lor.

Creştinismul istoric şi dilema omului

Creştinismul istoric susţine că dilema omului are o cauză morală.

Nefiind determinat de cauze exterioare, Dumnezeu 1-a creat pe om asemenea Lui, o persoană nedeterminată. Aceasta este o idee dificilă pentru oricine gândeşte în termenii secolului al XX-lea, deoarece aproape toată gândirea secolului al XX-lea îl vede pe om ca fiind determinat. El este determinat fie de factori chimici, aşa cum a susţinut Marchizul de Sade şi cum încearcă să dovedească şi Francis Crick, fie de factori psihologici, cum au sugerat Freud şi alţii, fie de factori sociologici, aşa cum susţine B. F. Skinner. În aceste cazuri, sau în orice combinaţie dintre ele, se consideră că omul este programat. Dacă aşa stau lucrurile, atunci omul nu este acea fiinţă extraordinară despre care ne vorbeşte Biblia, creată după chipul lui Dumnezeu, ca o personalitate care poate face o primă alegere liberă. Fiindcă Dumnezeu a creat un univers real în afara Lui însuşi (nu ca o prelungire a esenţei Lui) există o istorie reală. Prin urmare, omul creat după chipul lui Dumnezeu are semnificaţie într-o istorie cu semnificaţie, care poate alege să asculte poruncile lui Dumnezeu şi să-L iubească sau să se revolte împotriva Lui.

Acesta este miracolul omului şi miracolul istoriei. Este opusul afirmaţiei budismului Zen care spune: „Mintea omului este ca vântul care trece printr-un pin într-un desen chinezesc în cerneală." În această afirmaţie, omul este ucis de două ori. El este doar vântul ce trece printr-un pin, şi chiar şi acesta numai într-un desen. Creştinismul ne învaţă tocmai contrariul celor afirmate de gânditorul oriental. Omul poate înţelege şi poate răspunde Celui care, după ce 1-a creat şi a comunicat cu el, i-a cerut să-i arate că-L iubeşte ascultând de porunca simplă: „Nu fă asta." Testul ar fi putut lua o altă formă. Aici nu este implicat un act de magie primitivă. Avem un Dumnezeu personal şi infinit care îi cere omului personal să acţioneze prin alegere proprie. Şi porunca aceasta este motivată: „...căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit"[3], ceea ce nu ar fi avut nici un sens, dacă omul ar fi fost o maşină. El poate acţiona pe baza alegerii lui deoarece a fost creat ca să fie diferit de animal, de plantă şi de maşină.

A pretinde că omul a fost creat în aşa fel încât să *nu se poată revolta* înseamnă a pretinde ca actul creator al lui Dumnezeu să se fi oprit după crearea plantelor şi a animalelor. Înseamnă a pretinde ca omul să se coboare la nivelul unei maşini programate. Înseamnă a anula tot ce înseamnă omul în esenţa lui.

Dacă am considera sistemul creştin un sistem total, ar trebui să începem cu Dumnezeul infinit şi personal triunic care există, care comunică şi iubeşte încă dinainte să fi existat orice altceva. Dacă ar fi să ne punem problema refacerii părtăşiei unui om păcătos cu Dumnezeu, ar trebui să începem cu Cristos, cu persoana şi lucrarea Lui. Dar dacă am analiza diferenţele dintre creştinism şi răspunsurile filozofiei raţionaliste, ar trebui să începem

prin înţelegerea faptului că omul şi istoria sunt acum într-o stare nenaturală. Acest lucru nu înseamnă că filozofia şi creştinismul se ocupă de chestiuni complet diferite, ci mai degrabă că creştinismul istoric şi filozofia raţionalistă diferă în ceea ce priveşte răspunsurile lor – inclusiv în chestiunea importantă dacă omul şi istoria sunt acum într-o stare normală sau nu. Sunt diferite şi pentru că gândirea raţionalistă porneşte doar de la cunoaşterea pe care omul finit o poate spicui singur.[4]

Creştinismul afirmă că acum omul este într-o stare nenaturală – că el este despărţit de Creatorul lui, care este singurul lui punct de referinţă suficient – dar nu printr-o limitare metafizică, ci printr-o vină morală reală. Ca urmare, el este despărţit acum şi de semenii lui, şi de sine însuşi. De aceea, când el este implicat în acte de cruzime, el nu este consecvent cu ceea ce a fost conceput la creaţie să fie. Cruzimea este un simptom al anormalităţii şi un rezultat al unei Căderi morale, istorice, spaţio-temporale.

Care sunt implicaţiile căderii istorice spaţio-temporale? Înseamnă că a existat o perioadă care a precedat Căderea omului, că l-am fi putut vedea pe Adam înainte de Cădere şi că în momentul în care s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu, alegând liber să nu asculte, s-a auzit o bătaie ticăită de ceasornic. Dacă eliminăm primele trei capitole din Geneza, nu vom mai putea menţine o poziţie cu adevărat creştină şi nici să oferim răspunsuri creştine.

Capitolul patru

Răspunsul lui Dumnezeu la dilema omului

Având răspunsul creştin, este posibil acum să înţelegem că există absoluturi morale reale. Dincolo de Dumnezeu nu există lege, fiindcă nu putem trece dincolo de El. Absoluturile morale se bazează pe caracterul lui Dumnezeu. Creaţia, aşa cum a făcut-o El iniţial, s-a conformat caracterului Său. Poruncile morale pe care le-a dat oamenilor sunt o expresie a caracterului divin. Oamenii creaţi după chipul Lui trebuie să trăiască, prin libera lor alegere, pe baza a ceea ce este Dumnezeu, iar standardele moralităţii sunt determinate prin conformarea la caracterul Lui, în timp ce lucrurile care nu se conformează acestuia sunt imorale.

Dumnezeu cunoaşte lucrurile care încă nu sunt actualizate. De exemplu, El a ştiut totul despre Eva înainte ca s-o fi actualizat prin creaţie. Acelaşi lucru este adevărat şi în domeniul moralei. Când omul păcătuieşte, el manifestă ceva ce este contrar legii morale a universului, şi prin urmare este vinovat moral şi legal. Deoarece omul este vinovat înaintea Dătătorului Legii universului, făcând ce e contrar caracterului Său, păcatul lui are semnificaţie şi el însuşi capătă o semnificaţie sub aspect moral într-o istorie cu semnificaţie. Vina morală a omului este una reală. Această concepţie este radical diferită de cea a gândirii moderne, care afirmă că acţiunile săvârşite nu trebuie să ducă la vinovăţie – perspectivă în care faptele devin lipsite de semnificaţie. Nici chiar cele mai josnice acţiuni ale păcatului nu au o semnificaţie morală finală. în ultimă instanţă, acţiunile „bune” şi cele „rele” sunt deopotrivă lipsite de vreo valoare. Un factor important în concepţia omului modern este tocmai această nulitate a omului, omul este un zero.

Răspunsul creştin începe cu afirmaţia că omul este o creatură morală făcută după chipul Creatorului; că există în univers o lege pe care, dacă omul o încalcă, devine culpabil. În această lumină, omul are semnificaţie morală atât în ce-L priveşte pe Dumnezeu, cât şi în ce-i priveşte pe semenii lui. Răspunsul modern necreştin neagă legitimitatea absoluturilor şi refuză să facă vreun comentariu moral final în legătură cu acţiunile oamenilor, aducând astfel actele de cruzime şi pe cele lipsite de cruzime la acelaşi nivel valoric. Prin acest răspuns, nu numai conceptul de păcat este redus la ceva mai puţin decât afirmă Biblia despre el, ci *omul* însuşi este devalorizat în raport cu conceptul biblic de om vinovat.

Dacă acceptăm explicaţia modernă, nu mai există răspuns la dilema omului – omul este cum a fost la început şi cum va fi întotdeauna. Dar conform explicaţiei morale privind poziţia omului în univers şi dilema lui în urma Căderii (în contrast cu explicaţia metafizică), există totuşi o soluţie.

Dacă există vină morală reală înaintea unui Dumnezeu personal (mai degrabă decât o condiţie metafizică intrinsecă existentă dintotdeauna), atunci ar putea exista o soluţie din partea lui Dumnezeu. Şi Dumnezeu îi spune omului că există o soluţie. Soluţia aceasta se bazează pe afirmaţia lui Dumnezeu că El este sfânt şi că e dragoste, şi că în dragostea Lui a iubit lumea şi L-a trimis pe Fiul Lui. Isus a murit în istoria reală, pe crucea de la Calvar, în spaţiu şi timp. Şi nu ar trebui să vorbim niciodată despre moartea lui Isus fără să o legăm de persoana Lui. El este a Doua Persoană eternă a Trinităţii. Fiindcă a murit, aducând în Trinitate

ruptură cauzată de revolta omului, vina morală reală este întâmpinată de valoarea *infinită* a morţii lui Isus, în expiere, ispăşire şi substituţie. Iată de ce Isus spune: „S-a sfârşit”.

De obicei avem tendinţa de a trece prea repede peste Romani 3:26, aşa cum apare acest verset în structura primelor trei capitole din Epistola către Romani. Aceste capitole ne spun în primul rând de ce este omul pierdut, apoi dau soluţia în moartea ispăşitoare a lui Isus Cristos. Aici Pavel poate să spună: „în aşa fel încât să fie neprihănit, şi *totuşi* (forţa construcţiei greceşti) să socotească neprihănit pe cel ce crede în Isus”. Pe de o parte, dată fiind valoarea infinită a morţii lui Cristos, Dumnezeu nu trebuie să abandoneze caracterul Său absolut sfânt; pe de altă parte, nu trebuie să violeze semnificaţia omului pentru a putea ierta vina şi a reface relaţia întreruptă a omului cu Sine. Aceasta vine în opoziţie totală cu negarea antitezei şi a semnificaţiei prin saltul omului modern în întuneric, care afirmă că trebuie să credem cumva, fără nici un fel de raţiune, că Dumnezeu este dragoste. Absolutul moral rămâne şi soluţia la dilema omului există.

Alternativa de tipul ori–ori nu îşi are locul în „Ciuma"

Din răspunsul biblic decurg patru fapte importante:

În primul rând, Dumnezeul care există este un Dumnezeu bun.

În al doilea rând, există speranţa unei soluţii la dilema omului.

În al treilea rând, există o bază suficientă pentru morală. Nimeni n-a descoperit până acum o modalitate de a avea o „morală” bună fără a avea şi absoluturi morale, fără absoluturi morale, rămânem cu hedonismul (fă ce-ţi place) sau cu o formă a teoriei contractului social (este corect ce-i bine pentru societatea în general). Dar nici una din aceste variante nu corespunde impulsurilor morale pe care le are omul. Staţi de vorbă cu oamenii suficient de îndelung şi de profund şi veţi vedea că aceştia consideră că unele lucruri sunt *cu adevărat* bune, iar altele *cu adevărat* rele. Fară absoluturi, morala ca morală încetează să existe, şi pornind de la sine, umanistul nu poate să găsească absoluturile de care are nevoie. Dar fiindcă Dumnezeul Bibliei există, există şi moralitate reală. În interiorul acestui cadru, eu pot să spun că ceva este bine şi altceva este rău, fără să afirm un nonsens.

În al patrulea rând, există un motiv întemeiat pentru a lupta împotriva răului. Creştinul nu se confruntă niciodată cu dilema pe care o postulează *Ciuma* lui Camus. Pur şi simplu, nu este adevărat că el trebuie fie să treacă de partea doctorului împotriva lui Dumnezeu, luptând cu ciuma; fie să se alăture preotului de partea lui Dumnezeu, devenind mai puţin uman prin faptul că nu luptă împotriva ciumei.[1] Dacă ar trebui să facem în viaţă această alegere *ori-ori,* ar fi într-adevăr îngrozitor.[2] Dar creştinul nu este limitat la această alegere. Când Isus a stat lângă mormântul lui Lazăr, nu numai că a plâns, dar S-a şi *mâniat.* Exegeza textului grecesc din Ioan 11:33 şi 38 este clară.[3] La mormântul lui Lazăr, Isus S-a *mâniat* din cauza morţii şi a stării denaturate a lumii – adică a distrugerii şi durerii provocate de păcat. În cuvintele lui Camus, Cristos a urât ciuma. El a pretins că este Dumnezeu şi *a putut să urască ciuma fără a Se urî în acelaşi timp şi pe Sine ca Dumnezeu.*

Creştinul poate lupta cu compasiune împotriva răului, ştiind că atunci când urăşte acele lucruri, şi Dumnezeu le urăşte. Dumnezeu le urăşte cu preţul foarte mare al morţii lui Cristos.

Dar dacă trăiesc într-o lume fără absoluturi şi doresc să lupt împotriva injustiţiei sociale pe baza stării de spirit caracteristică momentului, cum pot stabili ce este justiţia socială? Ce criteriu am pentru a distinge între bine şi rău, ca să ştiu împotriva a ce trebuie să lupt? Nu ar fi oare posibil să accept răul şi să calc în picioare binele? Cuvântul *dragoste* nu-mi poate spune cum să fac această distincţie, căci în context umanist dragostea nu poate avea un sens definit. Dar o dată ce înţeleg că Cristos, care a venit să moară pentru a pune capăt „ciumei”, a plâns şi S-a mâniat din cauza efectelor ei, am un motiv pentru a lupta, şi acesta nu se bazează pe dispoziţia mea de moment sau pe consensul schimbător existent între oameni.

Dar creştinul are nevoie aici de o provocare. Faptul că numai el are un standard suficient pentru a lupta împotriva răului nu înseamnă că el o va şi face. Creştinul este adevăratul radical în generaţia noastră, căci el se împotriveşte concepţiei moderne monolitice conform căreia adevărul este relativ. Dar prea adesea, în loc să fie radical, împotrivindu-se nisipurilor mişcătoare ale relativismului, el se mulţumeşte doar să păstreze un *status-quo.* Dacă este adevărat că răul e rău, că Dumnezeu urăşte răul cu preţul crucii şi că există o lege morală ancorată în ceea ce este Dumnezeu în Sine, atunci creştinii trebuie să fie primii pe câmpul de luptă împotriva răului – inclusiv împotriva inumanităţii omului faţă de om.

CAPITOLUL CINCI

Cum ştim că este adevărat?

Cei interesaţi de ce cred eu despre „apologetică” pot găsi aprecierile mele în Apendice A, de la sfârşitul acestei cărţi.

Fiecare om se confruntă, la nivelul lui, cu o problemă. Dată fiind existenţa şi forma universului exterior, precum şi „umanitatea” omului, cum se potrivesc toate acestea împreună şi care e sensul lor?

Să ne imaginăm o carte atât de deteriorată, încât au mai rămas doar câţiva centimetri de tipăritură din fiecare pagină. Deşi, evident, ar fi imposibil să reconstituim cartea şi să înţelegem povestirea ei, puţini oameni şi-ar imagina că fragmentele rămase au fost asamblate la întâmplare. Dar dacă am găsi într-un pod părţile lipsă din fiecare pagină şi le-am potrivi la locul lor, am putea citi istorisirea şi ea ar avea sens. Omul în întregul lui s-ar simţi uşurat din cauză că misterul cărţii a fost rezolvat şi s-ar implica în citirea povestirii refăcute, deşi raţiunea lui ar fi fost prima care să-i spună că porţiunile descoperite sunt soluţia corectă la problema cărţii rupte.

Trebuie să observăm două lucruri în legătură cu această ilustraţie. În primul rând, fragmentele rămase din fiecare pagină nu ar putea niciodată să ne spună despre ce este vorba în povestire. Ele ar avea importanţă doar ca test pentru a stabili dacă bucăţile găsite în pod provin într-adevăr din cartea noastră. În al doilea rând, cel care ar descoperi porţiunile lipsă, şi-ar folosi raţiunea pentru a arăta că acestea se potrivesc cărţii deteriorate. Apoi, la nivelul întregii lui personalităţi, el s-ar bucura citind şi înţelegând întreaga povestire, atât din piesele originale, cât şi din porţiunile adăugate. Bucuria cititorului ar fi cu atât mai mare, cu cât cartea integrală i-ar deschide calea de comunicare cu cineva important pentru el.

La fel este şi cu creştinismul: paginile deteriorate rămase în carte corespund universului şi omului care există acum în stare de anormalitate. Părţile descoperite ulterior corespund Scripturii, care este comunicarea propoziţională a lui Dumnezeu adresată omului. Aceasta nu atinge doar adevărurile „religioase”, ci şi cosmosul şi istoria, care sunt deschise verificării. Nici lumea exterioară aflată în această stare nenaturală, nici „umanitatea” distorsionată a omului nu pot oferi un răspuns la problema sensului total al ordinii create; totuşi amândouă sunt importante pentru a şti că Scriptura, comunicarea lui Dumnezeu cu omul, este ceea ce pretinde a fi. Întrebarea este dacă mesajul comunicat de Dumnezeu completează şi explică porţiunile pe care le avem deja, în special dacă explică ceea ce era evident înainte, dar fără să aibă o explicaţie – anume că universul există şi că universul şi „umanitatea” omului nu sunt produsul întâmplător al maşinii de scris, rezultat în urma unei dactilografieri haotice. Cu alte cuvinte, ce anume oferă o descriere corectă a existenţei: răspunsul biblic sau muzica aleatorie a lui John Cage?

Pe baza raţiunii şi autonomiei sale, omul nu poate da răspunsul corect pornind de la porţiunea de carte care i-a rămas. Fără paginile descoperite ulterior, omul nu ar fi avut niciodată răspunsul adevărat. De asemenea, nu avem aici un salt al credinţei, deoarece părţile au coerenţă în întregul câmp al cunoaşterii. Înţelegând comunicarea propoziţională a Dumnezeului personal, nu numai ceea ce ţine de cosmos şi istorie îşi găseşte locul, ci tot ce se situează la nivelul superior şi la cel inferior: harul şi natura; absolutul moral şi moralitatea;

punctul de referinţă universal şi particulariile; precum şi realităţile emoţionale şi estetice ale omului.

Cu siguranţă că omul nu va vedea această potrivire dacă respinge comunicarea doar din cauză că nu a iniţiat-o el. O astfel de situaţie şi-ar găsi corespondentul în ilustraţia noastră, dacă cel care a descoperit fragmentele din pod le-ar respinge din cauză că ar dori să inventeze propria lui povestire.

Natura dovezii

Discutând problema dovezii, care a fost ridicată de ilustraţia cu cartea, vreau să sugerez că dovada ştiinţifică, dovada filozofică şi dovada religioasă se supun aceloraşi reguli. Indiferent de problema pe care am vrea să o rezolvăm – fie ea o reacţie chimică, fie semnificaţia omului – după ce definim problema, demonstraţia urmează două faze:

A. Teoria trebuie să fie necontradictorie şi să dea un răspuns fenomenului în discuţie.

B. Este necesar ca teoria să fie consecventă cu realitatea. De exemplu, răspunsul dat la o reacţie chimică trebuie sa fie conform cu ceea ce observăm în eprubetă. În ce priveşte omul şi „umanitatea" lui, răspunsul pe care-1 dăm trebuie să se potrivească cu ce observăm atunci când analizăm omul şi comportamentul lui.

În cazul specific al omului, este răspunsul creştin adecvat şi explică el ceea ce observăm la om aşa cum e el (inclusiv din ceea ce ştiu despre mine însumi ca om)? Răspunsul creştin este că omul nu a murit, ci mai degrabă că există şi este intrinsec personal încă de când a fost creat de o sursă personală; că deşi la început a fost într-o stare de normalitate, acum este într-una de anormalitate. Cititorul îşi aminteşte aici, probabil, ilustraţia cu apa ce apare la suprafaţă în valea a doua şi materialul din capitolele anterioare, care tratează sursa personală şi starea nenaturală a omului în prezent.

Există apoi şi un aspect negativ. După ce o definire atentă înlătură trivialul, ne rămân următoarele răspunsuri posibile, care nu implică saltul mistic al credinţei:

1. Că impersonalul împreună cu timpul şi întâmplarea au produs omul personal. Dar această teorie este împotriva întregii experienţe, şi de obicei adepţii ei sfârşesc printr-un salt al credinţei, camuflat adesea în spatele unor cuvinte conotative.

2. Că omul nu este personal, ci a murit; el este în realitate o maşină, de aceea personalitatea e o iluzie. Teoria aceasta poate satisface primul criteriu, al noncontradicţiei, dar nu îl va satisface şi pe al doilea, căci omul nu poate trăi ca şi cum ar fi o maşină. Putem observa lucrul acesta în întreaga istorie a omului, mergând înapoi în timp până unde ne permit dovezile – de exemplu în arta şi artefactele cavernelor sau în riturile de înmormântare ale omului. Am dat deja numeroase exemple pentru modul în care omul – omul de ştiinţă îndrăgostit, să zicem – este, pe baza acestei concluzii, determinat la o existenţă tip Jekyll şi Hyde. El este într-un fel în laborator, dar cu totul altfel acasă, cu soţia şi cu copiii. Aici putem include întreaga luptă a omului modern, disperarea dovedită prin acceptarea saltului iraţional în încercarea fără sorţi de izbândă de a avea răspunsuri cu preţul raţiunii şi strigătul artiştilor moderni când nu găsesc semnificaţia omului. Omul poate să spună că nu este mai mult decât o maşină, dar întreaga lui viaţă neagă această aserţiune.

3. Că în viitor omul va găsi un alt răspuns rezonabil. În legătură cu acest răspuns, există două probleme copleşitor de mari. În primul rând, putem spune acelaşi lucru despre orice răspuns la orice problemă, punând astfel capăt oricărei gândiri şi oricărei ştiinţe. El trebuie considerat ca o evitare a problemei şi mai ales ca un răspuns slab, dacă persoana care îl dă îl aplică la o singură întrebare. În al doilea rând, nimeni nu poate fi satisfăcut cu răspunsul acesta, deoarece nimeni nu poate aştepta liniştit până când se va găsi o soluţie în viitor. Omul individual emite în permanenţă judecăţi morale care îl afectează pe el şi pe alţii şi trebuie să folosească o ipoteză de lucru de la care să pornească. Deci, dacă cineva oferă răspunsul acesta ca pe o alternativă serioasă, trebuie să se pregătească să intre într-un

congelator şi să înceteze să mai emită judecăţi care să atingă problema omului. Bertrand Russell, de exemplu, ar fi trebuit să nu mai ia decizii sociologice în care să-i implice pe alţii. Poziţia acesta este posibilă numai dacă oprim scurgerea timpului.

4. Că teoria relativităţii se va dovedi în viitor un răspuns suficient pentru viaţa umană. Dar teoria ştiinţifică a relativităţii nu poate fi aplicată astfel la viaţa umană. Teoria ştiinţifică este testată în permanenţă, atât ca teorie, cât şi prin evaluare. De aceea, ea nu are sensul de „merge şi aşa", ca atunci când relativitatea este aplicată la valorile umane. Mai mult, viteza luminii în vid este considerată în ştiinţă un standard absolut. Astfel că relativitatea ştiinţifică nu presupune că toate legile ştiinţifice sunt într-o schimbare permanentă. Metoda folosirii relativităţii ştiinţifice pentru a susţine conceptul relativităţii în viaţa umană şi în valorile umane este total invalidă.

Putem formula şi alte răspunsuri, dar alternativele sunt foarte puţine.

În contrast cu aceste răspunsuri, dacă anvergura fenomenelor analizate este suficient de cuprinzătoare (adică dacă include existenţa universului şi forma lui,[1] dar şi „umanitatea" omului cum este el acum), creştinismul, care începe cu existenţa unui Dumnezeu infinit şi personal, cu crearea omului după chipul Lui şi cu Căderea spaţio-temporală, dă un răspuns intrinsec coerent care explică fenomenele şi care ne satisface atât în viaţă cât şi în cercetare.

Sugerez că trebuie să ne punem serios întrebarea dacă nu cumva motivul pentru care omul modern respinge răspunsul creştin, sau adesea nu îl ia nici măcar în considerare, este că *a acceptat deja, cu o credinţa implicită, presupoziţia uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis.*

Aceasta nu înseamnă că răspunsul creştin trebuie acceptat din motive pragmatice, ci că soluţia dată în Biblie răspunde la problema universului şi a omului, pe când nimic altceva nu răspunde.

În concluzie, trebuie să adăugăm că, după ce devine creştin, omul are de adăugat ani întregi de dovezi experimentale la toate motivele de mai sus. Dar putem să ne oprim acolo unde s-a oprit şi Pavel în capitolul 1 din Romani, spunând că existenţa universului exterior, forma lui şi „umanitatea" omului dovedesc adevărul poziţiei creştinismului istoric. În Romani 1, Pavel nu continuă apelând la experienţa creştină. „Mânia lui Dumnezeu se descopere din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu şi împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor, care înăbuşă adevărul în nelegiuirea lor. Fiindcă ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu, le este descoperit în ei [„umanitatea" omului], căci le-a fost arătat de Dumnezeu. În adevăr, însuşirile nevăzute ale Lui, puterea Lui veşnică şi dumnezeirea Lui, se văd lămurit, de la facerea lumii, când te uiţi cu băgare de seamă la ele în lucrurile făcute de El [lumea exterioară şi formele ei]. Aşa că nu se pot dezvinovăţi."[2]

Raţionalitate adevărată dar nu numai raţionalitate

Deşi raţionalitatea este importantă, ea nu trebuie niciodată să devină exclusivă.[3] Discuţia nu se încheie o dată cu raţionalitatea.[4] Ea este paralelă problemei ce vizează forma şi libertatea în artă. Pentru a fi artist, artistul trebuie să fie liber. Pe de altă parte, dacă în pictura lui nu există formă, artistul pierde comunicarea cu privitorii. Forma este cea care face posibilă libertatea artistului, plus comunicarea lui. La fel, raţionalitatea este necesară pentru a deschide calea unei relaţii vitale cu Dumnezeu.

Aici intervine studiul comunicării verbalizate şi nonverbalizate. Ce este forma pentru artist sunt cuvintele pentru comunicarea generală. Folosirea cuvintelor, clar definite şi utilizate raţional, dă formă şi certitudine comunicării. Acelaşi lucru este adevărat şi cu privire la simbolurile ştiinţifice atent definite.

Se pot adăuga şi alte lucruri la verbalizarea raţională, îmbogăţind-o. De exemplu, poezia adaugă ceva în plus faţă de forma în proză. În Psalmi ni se comunică ceva ce nu s-ar fi putut comunica în proza simplă. Acelaşi lucru este adevărat şi când artistul pictează un

portret. Dar dacă există o separare totală între verbalizarea definită şi înţeleasă raţional pe de o parte şi *forma poetică pură* (de exemplu) pe de altă parte, la cititor nu răzbate un mesaj bine conturat. Cititorul poate cel mult să folosească forma poetică pură ca pe un izvor din care să creeze ceva cu propriile lui emoţii.

Atâta vreme cât persistă o continuitate autentică între verbalizarea definită şi ceea ce se adaugă acesteia, comunicarea poate fi îmbogăţită prin felurite mijloace. Dacă însă apare aici o discontinuitate, nimeni nu va putea spune cu certitudine ce înseamnă lucrurile adăugate. Aceasta este adevărat în artă, în experienţă şi chiar şi în utilizarea figurilor stilistice. Figurile stilistice îmbogăţesc comunicarea atâta vreme cât se încadrează în vorbirea definită care poate fi analizată raţional. Dar dacă cineva scrie o carte sau o piesă de teatru folosind numai figuri stilistice, fără nici o legătură cu un context raţional definit, se pierde, nu numai comunicarea, ci şi însuşi scopul figurii de stil (acela de a îmbogăţi).

De aceea, raţionalitatea nu are o importanţă exclusivă, ci ea mai degrabă defineşte şi dă formă întregului. Avem un bun exemplu în Scripturi în acest sens, când Ioan prezintă ca pe singurul test viabil pentru duhuri şi profeţi ceva ce are conţinut şi bază raţională: „Prea iubiţilor, să nu daţi crezare oricărui duh; ci să cercetaţi duhurile, dacă sunt de la Dumnezeu; căci în lume au ieşit mulţi prooroci mincinoşi. Duhul lui Dumnezeu să-L cunoaşteţi după aceasta: orice duh, care mărturiseşte că Isus Cristos a venit în trup, este de la Dumnezeu; şi orice duh, care nu mărturiseşte pe Isus, nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui Antihrist.”[5]

Creştinul nu este raţionalist; el nu încearcă să pornească de la sine, în mod autonom, pentru a elabora un sistem. Dar el *este* raţional: el gândeşte şi acţionează pe baza supoziţiei că A este A şi A nu este non-A. Dar în concluziile sale el nu face uz doar de elementul raţional, pentru că în răspunsul pe care-1 dă mesajului comunicat de Dumnezeu este implicată întreaga lui personalitate. Dacă însă controlul verbalizării definite este pierdut, el se rătăceşte. Nu mai are nici un mijloc de testare a spiritelor, a profeţilor şi a experienţei. Atunci totul devine doar „umbra” grecească de la nivelul superior, a noii teologii despre care am vorbit mai înainte.

De aceea, este foarte important să menţinem un echilibru între, pe de o parte, raţionalul autentic şi, pe de alta, implicarea omului ca întreg, la toate nivelurile fiinţei sale, ca ceva ce decurge din primul. Elementului raţional i se pot adăuga multe altele, dar dacă renunţăm la raţionalitate, se pierde totul.

Ilustraţia cărţii rupte, menţionată anterior, ne va ajuta să clarificăm mai bine aspectul acesta. Raţiunea umană ne ajută să ştim că ceea ce ni se comunică în carte reprezintă adevărul despre ceea ce există; dar apoi omul se bucură cu întreaga lui fiinţă în descoperirea răspunsului pierdut, aceasta prin lectura pieselor acum *compilate.* Astfel combinate, piesele ne transmit cunoaşterea despre Dumnezeul infinit şi personal care există şi ne arată cum poate fi refăcută comunicarea cu El. Raţiunea a început procesul, dar după aceea a fost implicat omul ca un întreg.

Acum câţiva ani am participat la un cerc de discuţii în Detroit. Printre participanţi se număra şi un pastor de culoare, mai în vârstă. S-au discutat atunci mai multe probleme intelectuale şi culturale, precum şi răspunsul pe care îl dă acestora creştinismul. Întreaga discuţie ar putea fi descrisă mai degrabă ca „intelectuală” decât „devoţională”. La plecare, pastorul de culoare mi-a strâns mâna şi mi-a mulţumit. Dacă ar fi spus: „Vă mulţumesc că m-aţi ajutat să-mi apăr oamenii mai bine” sau „Va mulţumesc că m-aţi ajutat să fiu un evanghelist mai bun”, m-aş fi bucurat foarte mult că ce am spus a fost de ajutor şi poate că nu m-aş mai fi gândit la cuvintele lui. Dar el a zis de fapt: „Vă mulţumesc că mi-aţi deschis uşile acestea; acum pot să mă închin mai bine lui Dumnezeu.” Nu îl voi uita niciodată, fiindcă acest om a înţeles cu adevărat. Dacă nu acesta este şi răspunsul nostru, şi dacă nu este şi răspunsul celor pe care încercăm sa-i ajutăm, atunci înseamnă că undeva am greşit.

SECŢIUNEA A PATRA

Declararea creştinismului istoric în climatul secolului al XX-lea

CAPITOLUL UNU

Identificarea punctului de tensiune

Comunicarea cu cineva ca mine

Comunicarea se realizează când o idee pe care o am în minte trece prin buzele mele (sau prin mâinile mele – în cele mai multe forme ale artei) şi atinge mintea unei alte persoane. Într-o comunicare adecvată, ideea care ajunge în mintea receptorului este substanţial aceeaşi cu cea care a plecat din mintea mea. Aceasta nu înseamnă că va fi complet aceeaşi, dar receptorul va fi înţeles în esenţă ce vreau eu să comunic. Cuvintele pe care le folosim sunt doar instrumentele pentru transpunerea ideilor pe care dorim să le comunicăm; noi nu încercăm să transmitem doar o succesiune de sunete verbale.

Deoarece folosim cuvinte pentru a comunica idei, se pot ivi o serie de probleme ce ţin de limbă. Cea mai evidentă dintre ele apare între diferitele grupuri lingvistice. Dacă vrem să vorbim cu un om, trebuie să îi învăţăm limba.

O altă problemă o reprezintă timpul. În decursul istoriei, limba îşi schimbă sensul, iar cuvintele pot să aibă un sens diferit de cel pe care l-au avut în trecut. Limba îşi schimbă în mod natural sensul o dată cu trecerea timpului, dar acest lucru este adevărat mai ales astăzi, din cauza marilor diferenţieri ce apar sub şi deasupra liniei disperării.

O altă barieră lingvistică intervine atunci când vrem să vorbim cu oamenii din alte categorii sociale decât a noastră, de exemplu cu oamenii din lumea mahalalelor.

În nici unul din cazurile de mai sus problemele de limbă nu se rezolvă de la sine. Dacă vrem să comunicăm, trebuie să ne luăm timp şi să facem efortul necesar pentru a învăţa cum folosesc ascultătorii noştri limba, astfel încât să înţeleagă ce intenţionăm să le spunem. Pentru noi ca creştinii acest lucru este deosebit de dificil, mai ales când vrem să folosim cuvinte ca Dumnezeu şi vinovăţie într-un sens strict definit, şi nu ca pe un cuvânt conotativ, deoarece conceptele acestor cuvinte s-au schimbat universal. Într-un astfel de caz, trebuie fie să încercăm să găsim un sinonim fără o conotaţie falsă, fie să definim pe larg cuvântul atunci când îl folosim, ca să ne asigurăm că ascultătorul înţelege cât mai bine ce vrem să spunem. În cazul acesta din urmă, nu mai folosim cuvântul ca pe un cuvânt tehnic, în sensul că ne asumăm o definiţie comună.

Sugerez ca, dacă cuvântul (sau expresia) de care ne folosim de obicei nu este altceva decât un clişeu evanghelic ortodox devenit cuvânt tehnic între creştini, să fim dispuşi să renunţăm la el când ieşim din cercul nostru îngust şi ne adresăm oamenilor care ne înconjoară. Dacă, pe de altă parte, cuvântul este indispensabil, precum cuvântul *Dumnezeu,* acesta trebuie discutat suficient de elaborat pentru ca să ne facem clar înţeleşi. Dacă folosim cuvintele tehnice fără o explicaţie suficientă, cei din afară nu vor fi înţeles de fapt mesajul creştin, iar noi, în bisericile şi misiunile noastre, devenim o grupare lingvistică introvertă şi izolată.

Înainte de a vorbi mai detaliat despre felul cum trebuie să ne adresăm oamenilor secolului al XX-lea, trebuie să insistăm în primul că nu putem aplica nişte reguli mecanice. Dintre toţi oamenii, noi ar trebui să fim cei dintâi care să înţelegem lucrul acesta, deoarece creştini fiind, credem că personalitatea există cu adevărat şi că este importantă. Putem stabili nişte principii generale, dar ele nu pot fi aplicate automat. Dacă suntem nişte fiinţe cu

adevărat personale, aşa cum ne-a creat Dumnezeu, atunci fiecare individ diferă de toţi ceilalţi. De aceea, fiecare persoană trebuie tratată ca fiind individuală, nu ca o dată statistică ori ca o maşină. Lucrând cu astfel de oameni, nu putem aplica mecanic principiile discutate în această carte. Pentru a putea folosi eficient acest material, trebuie să ne rugăm Domnului şi să aşteptăm lucrarea Duhului Sfânt.

Mai mult, trebuie să ţinem minte că cel căruia ne adresăm, oricât ar fi de departe de credinţa creştină, poartă chipul lui Dumnezeu. El este valoros, iar comunicarea noastră cu el trebuie să se facă în spiritul dragostei autentice. Dragostea nu este deloc uşoară; ea nu este doar un impuls emoţional, ci este încercarea de a trece de partea cealaltă şi de a te transpune în situaţia celuilalt, pentru a vedea cum arată problemele din perspectiva lui. Dragostea este o preocupare autentică pentru persoana individuală. După cum ne aminteşte Isus Cristos, trebuie s-o iubim „ca pe noi înşine". De aici trebuie să începem. De aceea, dacă ne angajăm în „mărturisirea" personală din spirit de datorie sau din cauza presiunii sociale pe care o exercită asupra noastră cercul creştin din care facem parte, pierdem esenţa. Motivul pentru care ne angajăm în mărturisirea personală este că persoana din faţa noastră poartă chipul lui Dumnezeu şi este unică în lume ca individ. Acest fel de comunicare nu se face fără a plăti un preţ. Pentru a înţelege şi a vorbi oamenilor secolului al XX-lea, care sunt sinceri, dar foarte derutaţi, trebuie să plătim un preţ. Acest lucru este obositor; ne face vulnerabili în faţa ispitelor şi presiunilor, dar în ultimă analiză, dragostea adevărată este disponibilitatea de a sta total expuşi în faţa persoanei cu care vorbim.

Omul din faţa noastră este semenul nostru. Biblia ne învaţă că există două umanităţi; dar privind lucrurile dintr-o altă perspectivă, există o singură umanitate. Există două umanităţi în sensul că există cei care încă se mai răzvrătesc împotriva lui Dumnezeu şi cei care s-au întors la Dumnezeu prin Isus Cristos. Dar acest fapt nu trebuie să ne facă insensibili în faţa realităţii că Dumnezeu „a făcut ca toţi oamenii, ieşiţi dintr-unul singur, să locuiască pe toată faţa pământului".[1] Aceasta nu înseamnă doar că întreaga rasă umană este una din punct de vedere biologic, în sensul că ne putem reproduce împreună, ci şi că descindem cu toţii din Adam, strămoşul nostru comun. Astfel, emoţional dar şi intelectual, trebuie să-l considerăm pe cel din faţa noastră ca fiind semenul nostru. Omul de lângă noi este complementul nostru. Este pierdut, dar şi noi am fost odată pierduţi. Avem aceeaşi carne, acelaşi sânge, aceeaşi origine.

În sfârşit, când studiem cum trebuie să comunicăm cu omul, trebuie să reţinem că ne adresăm lui ca persoană unitară. Nu ne ocupăm de o singură parte din el, de aceea numită „suflet", în încercarea de a-l introduce în Cer. Suntem conştienţi de faptul că Biblia afirmă unitatea personalităţii. Deci când încercăm să comunicăm în modul acesta holistic, acest lucru trebuie să se reflecte atât în atitudinea noastră, cât şi în ce spunem.

Concluzii logice

Acum ne putem opri asupra câtorva principii generale, călăuzitoare în comunicarea cu omul secolului al XX-lea.

Să nu uităm că fiecare persoană cu care vorbim, indiferent dacă este vânzătoare sau student la universitate, are o un set de presupoziţii pe care fie că le-a analizat, fie că nu. Punctul din diagramă reprezintă presupoziţiile necreştine ale persoanei; săgeata indică spre concluzia logică a acestor presupoziţii necreştine.

OMUL CU
PRESUPOZIŢII • ------------------- ⇨ CONCLUZIA LOGICĂ A PRESUPOZIŢIILOR LUI NECREŞTINE
NECREŞTINE

Dacă omul ar fi complet logic în presupoziţiile sale, ar ajunge la linia din dreapta. Dacă ar ajunge aici în gândire şi în viaţă, ar fi consecvent presupoziţiilor sale.

Dar în realitate nici un necreştin nu poate fi consecvent logicii presupoziţiilor sale. Motivul este că omul trebuie pur şi simplu să trăiască în realitate, şi realitatea are două părţi: lumea exterioară cu forma ei şi „umanitatea" omului, inclusiv propria sa „umanitate". Indiferent ce crede omul, el nu poate schimba realitatea a ceea ce există. Iar întrucât creştinismul este adevărul despre ceea ce există, a nega acest lucru pe baza altui sistem înseamnă a te îndepărta de lumea reală:

LUMEA REALĂ- LUMEA EXTERIOARĂ • OMUL ÎNSUŞI	-------------------- ⇨	CONCLUZIA LOGICĂ A PRESUPOZIŢIILOR NECREŞTINE ALE OMULUI

De aceea, orice om, indiferent de sistemul lui, este prins aici. Când încearcă să-şi extindă poziţia pe cale intelectuală, într-un mod logic, şi să trăiască apoi pe baza ei, el este prins între aceste două lucruri care îl izbesc în faţă, cum s-ar zice. Fără să precizez dacă psihologia ori filosofia lui Cari Gustav Jung este corectă, el a observat just că aceste două lucruri intersectează voinţa fiecărui om – lumea exterioară cu structura ei şi ceea ce izvorăşte din sine însuşi. Presupoziţiile necreştine pur şi simplu nu se potrivesc cu ce a creat Dumnezeu, inclusiv cu ce este omul. De aceea, orice om se află într-o tensiune. El nu poate să-şi creeze propriul univers şi să trăiască apoi în el.

Biblia duce ideea aceasta un pas mai departe când spune că nici chiar în Iad omul nu poate fi consecvent cu presupoziţiile lui necreştine: „Dacă mă voi culca în locuinţa morţilor, iată-Te şi acolo."[2] În Iad omul va fi separat de comuniunea cu Dumnezeu, dar nimeni nu va putea să formeze Iadul pentru a-şi crea propriul univers într-o arie limitată. Şi acolo omul va fi tot în universul lui Dumnezeu. Aşadar, nici chiar în Iad omul nu poate fi consecvent cu presupoziţiile lui necreştine.

La fel este şi în viaţa de acum. Este imposibil pentru orice necreştin individual sau pentru orice grup de oameni să-şi păstreze consecvenţa cu propriul său sistemul, în logică sau în practică. De aceea, când stăm în faţa unui om al secolului al XX-lea, indiferent dacă este o persoană deosebit de inteligentă sau omul obişnuit de pe stradă, un universitar sau un muncitor de pe docuri, stăm în faţa cuiva aflat într-o tensiune; şi tensiunea aceasta mărturiseşte în favoarea noastră atunci când vorbim cu el. Dacă nu aş fi ştiut lucrul acesta din Cuvântul lui Dumnezeu şi din experienţă personală, nu aş fi avut curajul să păşesc în cercurile în care mă mişc. Poate că omul încearcă să îngroape în sine această tensiune şi va trebui să-1 ajutăm s-o găsească, dar undeva există un punct de inconsecvenţă. El se găseşte într-o poziţie pe care nu o poate urma până la capăt; avem aici nu doar un concept intelectual de tensiune, ci tot ce e el ca om este prins în această tensiune.

Sfâşiat între două logici

Apologetica creştină nu porneşte de undeva din stele, ci de la om şi de la ce ştie el despre sine. Când omul este pierdut, el este pierdut în pofida a tot ce există, inclusiv în pofida a ceea ce este el. De aceea, când va sta înaintea lui Dumnezeu pentru a fi judecat, pentru a arăta cât de falsă va fi fost poziţia lui, Dumnezeu nu va trebui să facă altceva decât să apeleze la ce a ştiut, ca individ, despre lumea exterioară şi despre „umanitate". Cât priveşte moralitatea, omul va trebui să fie judecat doar în conformitate cu standardele pe care el însuşi le-a folosit pentru a-i condamna pe alţii, pentru că – spune clar Pavel – el porneşte apoi deliberat la încălcarea propriilor lui standarde.[3]

Deci persoana ce stă în faţa noastră nu se află într-un vid. Ea ştie ceva despre lumea exterioară şi despre sine însăşi.

Fiecare se găseşte undeva pe linia dintre lumea reală şi concluzia logică a presupoziţiilor sale necreştine. Fiecare este atras de două logici, de lumea reală şi de logica sistemului său. Omul poate pendula între acestea două, dar nu poate trăi în ambele locuri în acelaşi timp. Va trăi mai aproape fie de una, fie de alta, în funcţie de forţa atracţiei la un moment dat. A fi obligat să aleagă între o logică sau alta este o reală damnare pentru om. Cu cât cel ce susţine o poziţie necreştină este mai logic faţă de presupoziţiile lui, cu atât este mai departe de lumea reală; şi cu cât este mai aproape de lumea reală, cu atât este mai ilogic faţă de presupoziţiile sale.

Tensiunile sunt resimţite cu intensităţi diferite

Am spus că fiecare om, oricât de inteligent sau de puţin inteligent ar fi, s-a oprit undeva pe calea spre concluzia logică a presupoziţiei sale. Unii sunt mai pregătiţi decât alţii să se îndepărteze de lumea reală, în încercarea de a fi logici faţă de presupoziţiile lor. Existenţialiştii francezi Camus şi Sartre au dovedit lucrul acesta:

LUMEA REALĂ-	CAMUS SARTRE	CONCLUZIA LOGICĂ A
LUMEA EXTERIOARĂ	—+———+——	PRESUPOZIŢIILOR
ŞI OMUL ÎNSUŞI		NECREŞTINE ALE OMULUI

Sartre a spus că Albert Camus nu este suficient de consecvent presupoziţiilor lor comune. Motivul a fost că Albert Camus nu a renunţat niciodată la „speranţă”, centrată în fericirea personală întâmplătoare, deşi aceasta era contrară poziţiei lui. Sau, aşa cum s-a specificat când Camus a primit premiul Nobel, că nu renunţat niciodată la căutarea moralităţii, deşi lumea părea să fie fără sens. Acestea sunt motivele pentru care, dintre cei doi, Camus a fost mai iubit în lumea intelectuală. Nu a soluţionat niciodată problema lumii reale, aşa cum vedem din *Ciuma,* dar a fost mai aproape de aceasta decât Sartre.

Sartre a avut dreptate să spună că Albert Camus este ilogic faţă de presupoziţiile lor; dar, aşa cum am văzut înainte, nici el nu putea fi consecvent cu ele. Când a semnat *Manifestul algerian,* luând poziţie ca şi cum moralitatea ar avea un sens real, a fost şi el inconsecvent cu poziţia sa. Deci nici Sartre nu s-a putut sustrage acestei tensiuni.

Fiecare om se poate deplasa în diferite perioade de-a lungul vieţii dintr-o parte într-alta a acestei linii, în funcţie de împrejurările concrete, dar majoritatea oamenilor se stabilizează mai mult sau mai puţin într-un punct oarecare. Orice necreştin, fie că doarme sub podurile Parisului ori este un burghez sadea, se găseşte undeva pe linia aceasta.

LUMEA REALĂ -		CONCLUZIA LOGICĂ A
LUMEA EXTERIOARĂ	————————+——	PRESUPOZIŢIILOR
ŞI OMUL ÎNSUŞI		NECREŞTINE ALE OMULUI

Aceasta nu este o abstracţiune, pentru că fiecare dintre oamenii aceştia este creat după chipul lui Dumnezeu şi de aceea se găseşte în tensiune, fiindcă în el există lucruri care vorbesc despre lumea reală. Oamenii aparţin unor culturi diferite au standarde morale diferite, dar nu există nimeni care să nu aibă deloc impulsuri morale. Să urmărim o tânără de-a lungul unei zile. Probabil că va părea amorală, dar dacă ajungem s-o cunoaştem mai bine, vom vedea că, undeva, ea simte atracţia moralităţii. Dragostea poate avea diferite expresii, dar toţi oamenii au un impuls spre dragoste. Omul individual va resimţi tensiunea aceasta în diferite feluri – pentru unii ea va fi frumuseţe, pentru unii va fi semnificaţie, pentru unii va fi raţionalitate, pentru unii va fi teama de nefiinţă.

Omul de astăzi încearcă să ocolească tensiunea aceasta spunând că nu e nimic mai mult decât o maşină. Dar dacă ar fi o simplă maşină, nu i-ar fi deloc greu să înainteze pas cu pas spre concluzia logică a presupoziţiilor sale necreştine. Dar omul nu e o maşină, indiferent ce ar spune el.

Să presupunem că am plasa pe o orbită în jurul pământului un satelit cu o cameră capabilă să fotografieze tot ce se găseşte pe suprafaţa pământului. Dacă informaţia obţinută astfel ar fi apoi introdusă într-un calculator gigantic care nu ar avea nevoie de programare, acesta ar calcula că totul se comportă mecanic. Dar observatorul final nu este un computer, ci omul individual. Există întotdeauna în încăpere o persoană care nu permite ca totul să fie văzut ca o simplă maşinărie; persoana aceasta sunt eu, observatorul, pentru că mă cunosc pe mine însumi.

Dar creştinul trebuie să fie atent aici. Deşi Biblia spune că oamenii sunt pierduţi, ea nu spune că ei nu sunt nimic. Când omul spune că este o maşină sau un nimic, el se dezapreciază mai mult decât o face Biblia, care spune despre el că este un om căzut.

De aceea, prima consideraţie în apologetica noastră pentru omul modern, fie el muncitor în fabrică sau cercetător ştiinţific, este să găsim punctul de tensiune. Nu ne va fi întotdeauna uşor s-o facem. Mulţi oameni nici măcar nu şi-au analizat propriul punct de tensiune. Începând de la Cădere, omul este separat de sine însuşi. Omul este complex şi dificil, deoarece caută să se ascundă în sine. De aceea, va lua timp şi va trebui să plătim un preţ pentru a descoperi ceea ce persoana cu care vorbim nu a descoperit încă ea însăşi pentru sine. îÎn străfundurile sale, omului îi este uşor să se mintă singur. Dar cu multă dragoste, aşteptând lucrarea Duhului Sfânt, noi trebuie să căutăm adânc în persoana din faţa noastră şi să găsim punctul acela de tensiune.

CAPITOLUL DOI

De la punctul de tensiune la Evanghelie

De ce există un loc pentru conversaţie[1]

Dacă omul din faţa noastră ar fi logic faţă de presupoziţiile lui necreştine, nu am putea avea punct de comunicare cu el. Ar fi imposibil să comunicăm cu el dacă ar fi consecvent. Dar în realitate nimeni nu poate trăi logic conform propriilor sale presupoziţii necreştine, de aceea, fiind confruntat cu lumea reală şi cu sine, *în practică* vom găsi un loc unde putem comunica. El nu ar fi unde este, suspendat între lumea reală şi concluziile logice ale presupoziţiilor sale, dacă ar fi consecvent. Singurul motiv pentru care poate fi în punctul de tensiune, mai aproape de lumea reală decât i-ar permite logic presupoziţiile sale, este că, într-o oarecare măsură nu este logic; şi cu cât este mai aproape de lumea reală, cu atât este mai ilogic faţă de presupoziţiile sale. De exemplu, este ilogic ca John Cage să culeagă ciuperci aşa cum o face, într-un univers care – spune el – este intrinsec întâmplător, dar – ilogic – aşa le culege; astfel, am putea începe să discutăm cu el despre inconsecvenţa sistemului său, despre muzica sa aleatorie, în relaţie cu ciupercile pe care le culege.

În practică deci, avem un loc de conversaţie, dar n-ar fi corect să spunem că acest loc este „neutru". Nu există fapte neutre, pentru că faptele sunt faptele lui Dumnezeu. Dar există un teren comun între creştin şi necreştin pentru că, indiferent ce sistem ar avea omul, el trebuie să trăiască în lumea lui Dumnezeu. Dacă ar fi consecvent cu presupoziţiile sale necreştine, ar fi separat de universul real şi de omul real şi nu ar mai fi posibile conversaţia şi comunicarea.[2]

În felul acesta, nu mi se pare că trebuie să considerăm că apologetica presupoziţională ar pune capăt conversaţiei cu oamenii din jurul nostru. Pe de altă parte, a încerca să operăm sub nivelul linei disperării fără a avea un concept clar definit al apologeticii presupoziţionale ar însemna să distrugem pur şi simplu posibilitatea de a-i ajuta pe oamenii secolului al XX-lea. Este un nonsens ca discuţia să preceadă o analiză a presupoziţiilor, mai ales a presupoziţiilor speciale care se referă la natura adevărului şi la metoda de a ajunge la el.

A da şi a primi lovituri

După ce descoperim, cât putem mai corect, punctul de tensiune al persoanei, următorul pas este să o împingem spre concluzia logică a presupoziţiilor sale:

LUMEA REALĂ -
LUMEA EXTERIOARĂ
ŞI OMUL ÎNSUŞI

CONCLUZIA LOGICĂ A
PRESUPOZIŢIILOR
NECREŞTINE ALE OMULUI

De fapt, nu ar trebui să încercăm să îndepărtăm omul de la concluziile logice ale presupoziţiilor sale, ci să-1 împingem înspre ele, în direcţia săgeţii. Ar trebui să-1 ducem în direcţia naturală a presupoziţiilor sale. Să-1 împingem spre locul unde ar trebui să fie, dacă nu s-ar fi oprit undeva pe cale.

Procedând astfel, trebuie să-mi amintesc tot timpul că acesta nu este un joc. Dacă începe să-mi placă asemenea unui exerciţiu intelectual, înseamnă că sunt un om plin de

cruzime şi nu mă pot aştepta la rezultate spirituale reale. Când scot omul din falsul lui echilibru, el trebuie să simtă că îmi pasă de el. Altfel voi sfârşi distrugându-1, iar monstruozitatea şi cruzimea gestului meu mă vor distruge şi pe mine. Dacă sunt doar abstract şi rece, arăt prin aceasta că nu cred cu adevărat că cel din faţa mea este creat după chipul lui Dumnezeu şi, deci, un semen al meu. Împingându-1 spre logica presupoziţiilor sale îi voi produce durere, de aceea nu trebuie să-1 împing mai departe decât este necesar.

Dacă vom găsi că omul este pregătit să-L primească pe Cristos ca Mântuitor, atunci nu trebuie în nici un caz să vorbim despre presupoziţii, ci să-i spunem vestea cea bună şi glorioasă. Scopul pentru care le vorbim oamenilor secolului al XX-lea aşa cum am arătat mai sus nu este să-i facem să admită că noi avem dreptate într-un mod oarecum superior, nici să-i împingem cu nasul în noroi, ci să-şi vadă nevoia – pentru a asculta apoi Evanghelia. Când cel din faţa noastră este gata să asculte Evanghelia, nu trebuie să îl împingem mai departe – este oribil să fii împins în direcţia insignifianţei în pofida mărturiei lumii exterioare şi în pofida propriei tale mărturii.

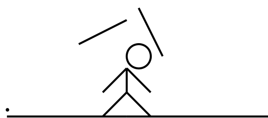
Când ne pregătim să vorbim acelei persoane despre răspunsul lui Dumnezeu la nevoia ei, trebuie să ne asigurăm că ea înţelege că discutăm despre *adevărul* adevărat, şi nu despre ceva vag religios, ce pare să dea rezultate pe plan psihologic. Trebuie să ne asigurăm că înţelege că vorbim despre o *vină reală* înaintea lui Dumnezeu şi că nu îi oferim doar uşurare pentru sentimentele sale de vinovăţie. Trebuie să ne asigurăm că înţelege că îi vorbim despre o *istorie* şi că moartea lui Isus nu a fost doar ceva ideatic sau simbolic, ci un fapt petrecut în spaţiu şi timp. Dacă vorbim cu cineva care nu înţelege termenul „istorie spaţio-temporală”, putem spune: „Crezi că Isus a murit în sensul că, dacă ai fi fost acolo în ziua aceea, ai fi putut să atingi crucea cu mâna şi o aşchie ţi-ar fi putut intra în deget?” *Cât timp nu înţelege importanţa acestor trei lucruri, omul nu este pregătit să devină creştin.*

De fapt, trebuie să împingem omul spre logica poziţiei sale în domeniul intereselor pe care le manifestă. Dacă este interesat de ştiinţă, îl vom împinge spre concluzia logică a poziţiei sale în ştiinţă. Dacă este interesat de artă, îl vom împinge – cu blândeţe, dar ferm totodată – dinspre punctul de tensiune spre concluzia presupoziţiilor sale. Dar în orice moment al conversaţiei trebuie să-i permitem să formuleze întrebări, oricare ar fi acestea. Nu putem spune, pe de o parte, că credem în unitatea adevărului şi apoi, pe de altă parte, să ne retragem brusc din discuţie şi să îi cerem să creadă pe baza unei autorităţi oarbe. El are dreptul să pună întrebări. Este perfect adevărat că nu toţi creştinii procedează în felul acesta cu toţi oamenii moderni, şi totuşi ei sunt aduşi la Cristos prin ei. Ar trebui să fim foarte recunoscători pentru fiecare persoană mântuită. Dar a da înapoi în discuţie spunând ori sugerând „Taci şi crede numai” poate duce mai târziu la insuficienţă spirituală, chiar dacă persoana devine creştină, căci va lăsa fără răspuns unele întrebări cruciale. De aceea, în eforturile noastre de a ne susţine cauza, trebuie să fim gata să primim şi lovituri. Cu cât interlocutorul nostru reprezintă mai bine secolul al XX-lea, cu atât este mai important, dacă dorim să-1 vedem creştin, să acceptăm loviturile întrebărilor lui, în numele lui Isus Cristos şi în numele adevărului. Pe de altă parte, trebuie să-1 presăm şi noi la rândul nostru, căci şi el trebuie să răspundă la întrebări. Dacă ne facem timp să studiem lumea modernă în care trăim şi, mai ales, Biblia noastră, vom ajunge să cunoaştem tot mai multe răspunsuri. În plus, trebuie să ne fi confruntat noi înşine cu întrebarea: „Este creştinismul adevărat?” Trebuie să fim oameni ai Scripturii, ca să ştim care este conţinutul sistemului biblic. Biblia trebuie să fie obiectul studiului de fiecare zi a vieţii noastre pentru a ne asigura că poziţia pe care o prezentăm este într-adevăr poziţia creştină, una relevantă pentru zilele noastre.

Înlăturarea acoperişului

Să vedem acum lucrurile dintr-o perspectivă uşor diferită. Fiecare om şi-a făcut un acoperiş deasupra capului pentru a se proteja în punctul lui de tensiune.

LUMEA REALĂ -
LUMEA EXTERIOARĂ
ŞI OMUL ÎNSUŞI

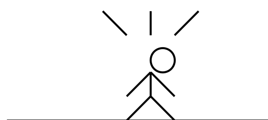


CONCLUZIA LOGICĂ A
PRESUPOZIŢIILOR
NECREŞTINE ALE OMULUI

În punctul de tensiune, omul nu se găseşte într-o poziţie de consecvenţă în sistemul lui şi acoperişul este făcut ca *protecţie împotriva loviturilor lumii reale,* interioare şi exterioare. Seamănă cu marile adăposturi construite în unele trecători montane pentru a proteja vehiculele de avalanşele de stânci şi pietre care se prăbuşesc periodic de pe munte. Avalanşa, în cazul unui necreştin, este lumea reală căzută şi anormală care ne înconjoară. Cu multă dragoste, creştinul trebuie să scoată acoperişul şi să permită ca adevărul despre lumea exterioară şi despre om să vină peste el. Când acoperişul este înlăturat, fiecare om stă gol şi rănit în faţa adevărului existenţei.

Adevărul pe care îl lăsăm să pătrundă primul nu este o enunţare dogmatică a adevărului Scripturilor, ci adevărul despre lumea exterioară şi adevărul despre identitatea omului. Acesta îi arată nevoia. Atunci Scriptura îi prezintă starea lui reală de pierzanie şi soluţia pentru aceasta. Iată, sunt convins, ordinea corectă a apologeticii noastre în a doua jumătate a secolului al XX-lea pentru oamenii care trăiesc sub linia disperării.

LUMEA REALĂ -
LUMEA EXTERIOARĂ
ŞI OMUL ÎNSUŞI



CONCLUZIA LOGICĂ A
PRESUPOZIŢIILOR
NECREŞTINE ALE OMULUI

Este neplăcut să fii acoperit de o avalanşă, dar trebuie să lăsăm omul să treacă prin experienţa aceasta ca să înţeleagă că sistemul lui nu are răspuns pentru problemele cruciale ale vieţii. El trebuie să ştie că acoperişul lui este o protecţie falsă în faţa furtunii existenţei; apoi putem să-i vorbim despre tempestuozitatea judecăţii lui Dumnezeu.

Îndepărtarea acoperişului nu este un exerciţiu opţional, ci este strict biblică în accentele sale. În gândirea omului secolului al XX-lea, conceptele de judecată şi Iad sunt nonsensuri, de aceea a începe discuţia pornind de aici înseamnă a bâigui într-o limbă care nu stabileşte nici un contact cu el. Iadul sau alte concepte de felul acesta sunt de neconceput pentru omul modern, deoarece creierul lui a fost spălat prin acceptarea credinţei monolitice a naturalismului care îl înconjoară din toate părţile. Noi, cei din Vest, nu am fost supuşi spălării creierului din partea Statului, dar creierul nostru a fost spălat prin cultură. Chiar şi radicalii moderni sunt radicali într-un cerc foarte limitat.

Înainte ca oamenii să treacă sub linia disperării, ei ştiau de cele mai multe ori că sunt vinovaţi, dar rareori se gândeau că sunt şi morţi. Prin contrast, omul modern rareori se consideră vinovat, dar adesea recunoaşte că este mort. Biblia susţine că amândouă acestea sunt adevărate. Omul răzvrătit împotriva Dumnezeului sfânt care există este vinovat şi se află deja sub mânia lui Dumnezeu. Vina îl separă pe om de singurul lui punct de referinţă real şi deci e şi mort. Biblia nu spune că omul va fi pierdut, ci că el *este* pierdut. Marea falie în învăţătura biblică nu intervine în momentul morţii, ci în momentul convertirii, când omul trece de la moarte la viaţă. Acesta este punctul antitezei; înainte ca aceasta să se întâmple, omul este într-adevăr mort.

Aşadar, abordăm omul modern predicându-i acolo unde se găseşte şi unde poate să înţeleagă. El înţelege adesea ideea îngrozitoare a insignifianţei şi recunoaşte adesea tensiunea dintre lumea reală şi logica presupoziţiilor sale. Apreciază adesea oroarea de a fi mort şi totuşi

viu. Cuvântul lui Dumnezeu este copleşitor de clar atunci când indică existenţa a două aspecte ale pierzării: cel prezent şi cel viitor. Când îl accept pe Cristos ca Mântuitor, trec de la moarte la viaţă, *de aceea înainte de acest moment sunt cu siguranţă mort.* Deci când omul modern se simte mort, el se recunoaşte în experienţa lui aşa cum îl prezintă Biblia. El nu va putea să definească în sinea lui starea de om mort, căci el nu ştie ce este aceasta – şi cu atât mai puţin ştie care este soluţia pentru ea. Dar e conştient de un singur lucru, şi anume că este mort. Datoria noastră este să-i spunem că moartea pe care o cunoaşte în prezent este o moarte morală, şi nu doar o stare de pierzanie metafizică, apoi să-i dăm soluţia lui Dumnezeu. Dar pornim de la pierzania prezentă cu care el se luptă. Aceasta nu implică o completare a Evangheliei; înseamnă a trăi practic profunzimea adevărurilor Cuvântului lui Dumnezeu, şi anume că omul răzvrătit este fără scop şi mort.

Aceasta înţelegem prin înlăturarea acoperişului. Nu vrem însă nicidecum să dăm de înţeles că ar fi un lucru uşor. Cel mai greu este atunci când, după ce l-am expus pe omul modern tensiunii lui, el refuză totuşi adevărata soluţie. În consecinţă, s-ar părea că-1 lăsăm într-o stare mai rea decât fusese înainte. Dar la fel s-a întâmplat şi la evanghelizările din trecut. Când evanghelistul predica realitatea Iadului, oamenii care nu credeau erau mai nefericiţi după ce îl auzeau predicând decât dacă nu l-ar fi auzit niciodată. Noi suntem în aceeaşi postură. Confruntăm oamenii cu realitatea, înlăturăm scutul lor de protecţie şi locurile de evadare, permitem avalanşelor să cadă. Dacă nu devin creştini, atunci sunt într-adevăr într-o stare mai rea decât înainte ca noi să le fi vorbit.

CAPITOLUL TREI

Declararea Evangheliei

Cum îndrăznim aşa ceva?
Cum îndrăznim să tratăm oamenii în felul acesta? O facem dintr-un singur motiv – deoarece creştinismul este adevărul. Dacă *nu* funcţionăm în ideea că acesta este adevărul absolut, o astfel de metodă de evanghelizare este extrem de haină. Dar dacă acesta este adevărul, dacă este adevărat că omul din faţa mea este separat de Dumnezeu şi pierdut acum şi pentru eternitate, atunci chiar dacă în cazurile individuale oamenii nu îl acceptă pe Cristos şi rămân într-o stare mai rea decât au fost la început, trebuie totuşi să avem curajul de a le vorbi în felul acesta. Dacă există o teză, există şi o antiteză. Dacă există adevăr adevărat, există şi eroare. Dacă există mântuire creştină adevărată (în contrast cu conceptul mântuirii în noua teologie), există şi pierzanie.

Când am început să lucrez cu oamenii în felul acesta, acum câţiva ani, soţia mi-a spus: „Nu te temi că cineva se va sinucide într-o zi?" De atunci am avut o singură fată care a încercat să facă lucrul acesta, dar din fericire nu a murit şi mai târziu şi-a mărturisit credinţa creştină. Chiar dacă ar fi reuşit, după ce aş fi cutreierat prin munţi şi aş fi strigat înaintea lui Dumnezeu, aş fi procedat la fel cu următoarea persoană care mi-ar fi ieşti în cale.

Nu vom putea face lucrul acesta până când nu ne vom fi confruntat personal cu întrebarea dacă sistemul iudeo-creştin este adevărat în sensul în care vorbim noi despre adevăr. Când noi înşine suntem siguri de aceasta, atunci – dacă iubim oamenii – vom avea curajul să înlăturăm acoperişul de peste vieţile oamenilor şi să-i expunem prăbuşirii lucrurilor care le asigură defensiva. Noi înşine stând în faţa acestor oameni, trebuie să avem integritatea de a trăi în continuare deschişi faţă de întrebările: „Există Dumnezeu?" „Este conţinutul sistemului iudeo-creştin adevărat?"

Cu cât vom fi mai înţelegători când vom înlătura acoperişul, cu atât îi va fi mai greu omului să respingă răspunsul creştin. Într-o lume căzută, trebuie să fim dispuşi să ne confruntăm cu adevărul că, oricâtă dragoste am pune în predicarea Evangheliei, dacă omul o respinge, va fi nefericit. Întunericul de afară e mare. Cred că unul din motivele care mă face capabil să vorbesc cu acest tip de om al secolului al XX-lea este că înţeleg puţin câtă întunecime poate fi afară. Oamenii trebuie să ştie că şi noi ne-am confruntat la modul cel mai serios cu realitatea căii întunecate pe care păşesc ei acum.

Un postuniversitar de la Universitatea Cambridge mi-a spus odată, în faţa grupului întrunit în camera lui: „Domnule Schaeffer, v-am auzit vorbind odată anul trecut. De atunci, am început să pregătesc un eseu şi aş dori să vi-l citesc. Îndrăznesc să vi-l citesc deoarece cred că înţelegeţi. Domnule, am oroare de întuneric." Nu este nici urmă de romantism în încercarea de a conduce omul în direcţia onestităţii. Pe baza sistemului său, îl împingem tot mai departe spre ceea ce este nu numai total împotriva lui Dumnezeu, dar şi împotriva lui însuşi. Îl împingem afară din universul real. Desigur că doare, desigur că este întuneric acolo unde omul, pentru a fi consecvent presupoziţiilor sale necreştine, trebuie să nege ce există în viaţa aceasta şi în cea viitoare.

Adesea ia mult mai mult timp să-l forţăm spre concluzia logică a poziţiei sale decât să-i prezentăm, mai târziu, răspunsul. Luther a vorbit despre Lege şi Evanghelie; Legea, nevoia, trebuie să fie prezentată întotdeauna mai întâi, cât se poate de clar. După aceea putem prezenta răspunsul creştin, pentru că omul ştie că are nevoie de ceva; atunci îi putem spune ce înseamnă în realitate starea lui de om mort şi soluţia în întreaga structură a adevărului. Dar dacă nu ne facem suficient timp pentru înlăturarea acoperişului, omul secolului al XX-lea nu va înţelege ce încercăm să comunicăm, nici ce anume a cauzat moartea lui, nici soluţia. Nu trebuie să uităm niciodată că prima parte a Evangheliei nu este „Acceptă-L pe Cristos ca Mântuitor", ci „Dumnezeu există". Abia apoi suntem gata să auzim soluţia lui Dumnezeu la dilema *morală* a omului, în lucrarea substituţionară a lui Cristos în istorie.

Când ajungem aici cu un om, descoperim că oricât de complicat ar fi omul modern sub linia disperării, oricât de sofisticat, ori de cult, ori de informat – când îşi înţelege nevoia, vestea bună este aceeaşi ca întotdeauna. Lucrul cu adevărat extraordinar este că acum putem comunica nu numai aceleaşi idei, ci putem să folosim chiar aceleaşi cuvinte pentru toţi oamenii.

Îmi amintesc că acum câţiva ani doi oameni şi-au mărturisit credinţa în Cristos în aceeaşi zi. Unul era un medic foarte inteligent, celălalt un ţăran suedez foarte simplu. În conversaţiile mele anterioare cu ei, ţăranul ar fi înţeles prea puţine din discuţiile mele cu doctorul. Dar în ziua aceea, când amândoi au ajuns să îşi înţeleagă nevoia, vorbind întâi cu unul apoi cu celălalt, am putut să formulez nu numai în aceleaşi idei, ci exact în aceleaşi cuvinte, răspunsul pentru nevoia lor. Nu are rost să ne complicăm atunci când omul inteligent sau omul simplu îşi înţelege nevoia; sunt suficiente nu numai aceleaşi idei, dar chiar şi aceleaşi cuvinte.

Problema cu care ne confruntăm în apropriere de omul modern de astăzi *nu* este cum să schimbăm învăţătura creştină pentru a fi mai uşor acceptaţi de acesta, căci procedând astfel ratăm orice şansă de a le da oamenilor disperaţi răspunsul adevărat; problema este, mai degrabă, cum să comunicăm Evanghelia în aşa fel încât să fie înţeleasă.

Credinţa în sens biblic

În primul rând, credinţa creştină depinde de realitatea existenţei lui Dumnezeu, de faptul că El este.[1] Apoi ea depinde de acceptarea faptului că dilema omului este de natură morală şi nu metafizică. Fiecare om trebuie să se confrunte cu aceste lucruri la propriul lui nivel, ca fiind nişte adevăruri.

Temnicerul din Filipi i-a întrebat pe Pavel şi pe Sila: „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?" Pasajul spune în continuare: „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit tu şi casa ta. Şi i-au vestit Cuvântul Domnului, atât lui cât şi tuturor care erau din casa lui."[2]

Răspunsul lui Sila şi Pavel la întrebarea temnicerului nu a venit în vid. Din cauza cutremurului şi a modului în care Pavel şi Sila s-au comportat în închisoare, acesta a avut motive care să-l conştientizeze de existenţa unui Dumnezeu personal – un Dumnezeu care acţionează în istorie, răspunde la rugăciuni şi dă oamenilor realitate în vieţile lor. Dar asta nu a fost totul. Întregul oraş fusese răscolit din cauza spuselor şi faptelor lui Pavel şi Sila *înainte* ca ei să fi ajuns în închisoare. În sfârşit, deducem din precizia temnicerului coroborată cu ce ştim din alte părţi despre modul de predicare al lui Pavel că temnicerul auzise mesajul creştin de la Pavel însuşi.

După ce i-a dus în casa lui, citim că Pavel şi Sila i-au vorbit în tinuare, lui şi casei lui, despre lucrurile Domnului. Abia după – şi avem motive să credem că nu a fost o conversaţie de doar câteva minute – au crezut cu toţii.

Adevărata credinţă creştină se bazează pe un conţinut. Nu este ceva vag care ia locul înţelegerii reale, nici forţa credinţei – care e dealtfel ceva preţios. *Adevărata bază a credinţei nu este credinţa însăşi, ci lucrarea pe care a încheiat-o Cristos pe cruce.* Nu pe baza credinţei

mele sunt mântuit – ci pe baza lucrării lui Cristos. Credinţa creştină este orientată în afară, spre o persoană obiectivă: „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit."

O dată ce cunoaştem adevărul existenţei lui Dumnezeu şi o dată ce ştim că avem o vină morală adevărată înaintea unui Dumnezeu sfânt, vom fi bucuroşi să aflăm soluţia propriei noastre dileme. Soluţia ne vine din partea lui Dumnezeu, nu este a noastră.

Acum conţinutul promisiunilor propoziţionale ale lui Dumnezeu începe să devină minunat pentru noi. Pavel şi Sila i-au făcut o astfel de promisiune temnicerului şi Dumnezeu face astfel de promisiuni în tot cuprinsul Bibliei. De exemplu, Ioan 3:36 spune: „Cine crede în Fiul, are viaţa veşnică; dar cine nu crede în Fiul, nu va vedea viaţa, ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el." Avem o antiteză puternică aici. A doua parte a versetului vorbeşte despre pierzarea prezentă şi viitoare a omului, pe când prima parte a versetului dă soluţia lui Dumnezeu. Chemarea la credinţa creştină se bazează pe promisiunile propoziţionale ale lui Dumnezeu. Noi trebuie să analizăm dacă aceste lucruri sunt adevărate, dar apoi ne confruntăm cu o alegere – fie Îl credem, fie Îl facem pe Dumnezeu mincinos şi plecăm de la El, nedorind să ne închinăm înaintea Lui.

Când omul este pus în faţa promisiunilor lui Dumnezeu, credinţa creştină înseamnă o dublă închinare: în primul rând, el trebuie să se închine în sfera Fiinţei (metafizic) – adică să recunoască faptul că a păcătuit şi că are din cauza aceasta o vină reală înaintea Dumnezeului care este. Dacă are o vină morală reală în faţa dumnezeului care este, înseamnă că are o problemă, anume că el – ca fiinţă finită – nu are cum să îndepărteze această vină. De aceea, are nevoie de o soluţie neumanistă. Şi acum stă în faţa promisiunii propoziţionale a lui Dumnezeu: „Crede în Domnul Isus şi vei fi mântuit."

Mai rămâne să discutăm sensul cuvintelor: „Crede în Domnul Isus". Ce înseamnă a crede în Isus, a te baza pe El? Sugerez că aici sunt patru aspecte cruciale. Se poate intra în mai multe detalii, dar acestea sunt cruciale. Nu sunt nişte sloganuri care să fie repetate pe de rost şi nu trebuie spuse exact în cuvintele acestea, dar omul trebuie să ajungă la o concluzie pozitivă şi la o afirmaţie în ce le priveşte, dacă vrea să creadă în sensul biblic al cuvântului:

1. Crezi că Dumnezeu există, că El este un Dumnezeu personal şi că Isus Cristos este Dumnezeu? – Să nu uităm că nu ne referim la *ideea* sau *cuvântul* de dumnezeu, ci la Dumnezeul infinit şi personal care există.

2. Recunoşti că eşti vinovat în prezenţa acestui Dumnezeu? – Să nu uităm că nu ne referim la sentimentele de vinovăţie, ci la vina morală reală.

3. Crezi că Isus Cristos a murit pe cruce în spaţiu şi timp, adică istoric, şi că atunci când a murit, lucrarea Lui substitutivă de preluare a pedepsei lui Dumnezeu împotriva păcatului a fost deplină şi totală?

4. Pe baza promisiunilor lui Dumnezeu în comunicarea Lui scrisă pe care ne-a adresat-o, Biblia, te-ai încrezut în acest Cristos ca Mântuitorul tău personal – adică să nu-ţi pui încrederea în tine însuţi sau în ceva ce ai făcut ori vei face vreodată?

Dar să observăm cu atenţie că promisiunea lui Dumnezeu „Cine crede în Fiul are viaţă veşnică" se bazează pe faptul că Dumnezeu există; că Cristos este a doua persoană din Trinitate, moartea Lui având de aceea o valoare infinită; că nu cred că mă pot mântui singur, ci mă bazez pe lucrarea încheiată a lui Cristos şi pe promisiunile scrise ale lui Dumnezeu. Credinţa mea este pur şi simplu mâna goală cu care accept darul lui Dumnezeu.

În *Călătoria creştinului,* John Bunyan îl pune pe Plin-de-Nădejde să declare: „El [Credinciosul] m-a sfătuit să merg la El şi să încerc. I-am spus că aceasta ar fi o îndrăzneală. Nu, zise el, tu eşti chemat să mergi.[3] Apoi mi-a dat o carte în care erau mai multe invitaţii ale lui Isus, ca să mă încurajeze să merg la El. Despre cartea aceasta m-a încredinţat că fiecare slovă şi fiecare cuvânt din ea sunt mai trainice decât cerul şi pământul. L-am întrebat mai departe cum ar trebui să-I rostesc ruga mea. El mi-a zis atunci: Îl vei găsi şezând pe scaunul harului Său tot anul, dând iertară şi îndurare tuturor celor ce vin la El. I-am răspuns atunci că

nu voi şti ce să-I spun când voi ajunge la El. El mi-a spus să rostesc lămurit următoarele: Doamne, Dumnezeule, îndură-Te de mine păcătosul! Învredniceşte-mă să-L cunosc pe Fiul Tău Isus Cristos şi să cred în El, căci eu văd că fără sfinţenia Lui şi fără credinţă în El sunt cu totul pierdut. Doamne, am auzit că Tu eşti Dumnezeul îndurării, că Tu L-ai rânduit pe Fiul Tău Isus Cristos să fie Mântuitorul şi Izbăvitorul lumii şi că Tu vrei să ierţi pe nişte sărmani păcătoşi ca mine şi eu sunt în adevăr un mare păcătos! Doamne, nu mă lăsa să plec de Tine fără să mă asculţi şi preamăreşte harul Tău în mine, mântuindu-mi sufletul prin Isus Cristos, Fiul Tău". Bunyan spune că Plin--de-Nădejde nu a înţeles imediat, dar curând după aceea a înţeles şi a spus: „Din toate acestea, am înţeles că trebuie să mă străduiesc să-mi caut sfinţenia în Fiinţa Sa şi spălarea păcatelor în sângele Său; că tot ceea ce a făcut El, supunându-Se legii Tatălui Său şi suportând pedeapsa Lui, n-a fost pentru El Însuşi, ci pentru aceia care primesc jertfa Lui ca făcută pentru ei înşişi şi îi mulţumesc pentru aceasta."[4]

Iată ce înseamnă „a crede în Isus Cristos". Dacă cineva crede în felul acesta, are promisiunea lui Dumnezeu că este creştin.[5]

Desigur, *a deveni* creştin este doar începutul, dar vom reflecta mai mult la aceasta în ultima secţiune a acestei cărţi.

După ce omul devine creştin, îl vor ajuta patru lucruri.

1. În primul rând, studiul regulat al Bibliei, care este comunicarea lui Dumnezeu adresată nouă.

2. În al doilea rând, rugăciunea regulată. Acum, după ce vina noastră a fost înlăturată, nu mai există nici o barieră între noi şi Dumnezeu şi putem vorbi liber cu El. Există două tipuri de rugăciuni pe care trebuie să le practicăm: rugăciunile în ocazii speciale şi căutarea constantă a voii lui Dumnezeu în preocupările noastre zilnice.

3. În al treilea rând, discuţiile cu alţii despre faptul că Dumnezeu există şi despre soluţia Lui la dilema omului.

4. Frecventarea regulată a unei Biserici care crede în Biblie este cea de-a patra. Aceasta nu înseamnă orice Biserică, ci una care este loială conţinutului Bibliei şi una care nu se mulţumeşte doar să declame cuvintele care trebuie spuse, ci trăieşte adevărul comunitar şi manifestă compasiune pentru cei din Biserică şi din afara ei.

SECŢIUNEA A CINCIA

Preevanghelizarea nu este o opţiune uşoară

CAPITOLUL ÎNTÂI

Cum să comunicăm Evanghelia generaţiei noastre

Apărarea credinţei

Apologetica creştină are două scopuri. Primul este apărarea. Al doilea este acela de a comunica creştinismul într-un mod pe care orice generaţie să-1 poată înţelege.

Apărarea este corectă şi necesară din cauză că creştinismul istoric va fi atacat în toate epocile. A apăra nu înseamnă a te plasa în defensivă şi nici nu trebuie să fim stânjeniţi de folosirea cuvântului *a apăra.* Susţinătorii oricărei poziţii care sunt activi în generaţia lor trebuie să aibă suficiente răspunsuri atunci când se ridică întrebări în privinţa ei. Astfel, cuvântul apărare nu este folosit aici într-un sens negativ, din cauză că în orice conversaţie, în orice comunicare ce este cu adevărat un dialog, trebuie formulate răspunsuri la obiecţiile ridicate.

Răspunsurile sunt necesare în primul rând pentru mine ca creştin, dacă vreau să-mi păstrez integritatea intelectuală ca o condiţie a unităţii în viaţa personală, devoţională şi intelectuală. În al doilea rând, aceste răspunsuri sunt necesare şi pentru cei faţă de care am o responsabilitate.

Este nerezonabil să ne aşteptăm ca generaţia următoare a oricărei epoci să rămână pe poziţiile creştinismului istoric, dacă aceasta nu este ajutată să vadă unde greşesc argumentele şi conotaţiile îndreptate împotriva creştinismului şi împotriva lor ca creştini de către cei aparţinând propriei lor generaţii.

Pretutindeni unde merg – atât în Statele Unite ale Americii cât şi în alte ţări – văd cum copiii creştinilor sunt pierduţi pentru creştinismul istoric. Acest lucru se petrece peste tot, nu numai în grupuri mici, aparţinând unor arii geografice restrânse. Sunt pierduţi pentru că părinţii lor nu reuşesc să-şi înţeleagă copiii, şi de aceea nu-i pot ajuta cu adevărat atunci când se află în nevoie. Lipsa de înţelegere nu aparţine numai părinţilor, ci adesea şi Bisericilor, colegiilor şi misiunilor creştine. Unele colegii creştine (şi nu mă refer la colegiile „liberale") pierd mulţi dintre cei mai buni studenţi înainte ca aceştia să-şi încheie studiile. Am lăsat generaţia următoare nepregătită în faţa gândirii secolului al XX-lea, care îi înconjoară din toate părţile.

Aşadar, apărarea – pentru mine şi pentru cei faţă de care sunt responsabil – trebuie să fie o apărare conştientă. Nu trebuie să presupunem că din cauză că suntem creştini în sensul biblic deplin al cuvântului şi locuiţi de Duhul Sfânt, vom fi automat eliberaţi de influenţa lucrurilor care ne înconjoară. Duhul Sfânt poate să facă ce vrea El, dar Biblia nu separă lucrarea Lui de cunoaştere; de asemenea, lucrarea Duhului Sfânt nu anulează responsabilitatea noastră ca părinţi, pastori, evanghelişti, misionari sau profesori.

Comunicarea credinţei

Dar spunând aceasta, nu trebuie niciodată să restrângem apologetica creştină la apărarea împotriva atacurilor de tot felul. Noi avem responsabilitatea să comunicăm Evanghelia în generaţia noastră.

Apologetica creştină nu seamănă cu viaţa într-un castel cu toate podurile ridicate, din care aruncăm din când în când câte o piatră peste ziduri. Ea nu trebuie fundamentată pe o mentalitate a citadelei – adică să stăm pasivi înăuntru spunând: „Nu poţi ajunge până la mine.” Dacă creştinul adoptă această atitudine, fie în teorie fie în practică, contactele lui cu cei care au acceptat mentalitatea secolului al XX-lea vor înceta. Apologetica nu trebuie să fie doar un subiect academic, un nou tip de scolasticism. Ea trebuie elaborată şi practicată în tumultul contactului viu cu generaţia prezentă. Astfel, creştinul trebuie să fie interesat nu numai de prezentarea unui sistem propriu bine echilibrat, asemenea sistemului metafizic grec, ci mai degrabă de ceva aflat într-un contact permanent cu realitatea – realitatea întrebărilor puse de generaţia lui şi de cea care-i urmează.

Nimeni nu poate deveni creştin dacă nu înţelege mesajul creştinismului. Mulţi pastori, misionari şi învăţători creştini se dovedesc total neputincioşi în încercarea de a vorbi cu oamenii educaţi şi cu masele de oameni din jurul lor. Ei par să nu înţeleagă faptul că sarcina noastră este să ne adresăm generaţiei *noastre;* trecutul e trecut, viitorul n-a sosit încă. *Deci latura pozitivă a apologeticii este comunicarea Evangheliei în generaţia prezentă în termeni pe care aceasta îi poate înţelege.*

Scopul „apologeticii” nu este doar să câştige polemici sau discuţii, ci ca oamenii cu care intrăm în contact să devină creştini şi să trăiască sub domnia lui Cristos în întregul spectru al vieţii lor.

Mai întâi de toate, este important să ne amintim că nu putem separa apologetica autentică de lucrarea Duhului Sfânt, nici de relaţia vie, în rugăciune, a creştinului cu Domnul. Trebuie să înţelegem că, în ultimă instanţă, bătălia pe care o dăm nu este doar împotriva cărnii şi sângelui.

Însă accentul biblic potrivit căruia înainte de mântuire este nevoie de cunoaştere ne va ajuta în însuşirea acelei cunoaşteri de care avem nevoie pentru comunicarea Evangheliei. Creştinismul istoric nu s-a separat niciodată de cunoaştere, ci insistă că adevărul este unul singur şi că noi trebuie să trăim şi să proclamăm lucrul acesta, chiar dacă gândirea şi teologia secolului al XX-lea îl neagă.

Invitaţia la acţiune vine abia după ce am stabilit o bază adecvată a cunoaşterii – afirmaţie în concordanţă cu motivaţia pe care o dă Ioan pentru scrierea Evangheliei lui: „Isus a mai făcut înaintea ucenicilor Săi multe alte semne care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar lucrurile acestea au fost scrise, pentru ca voi să credeţi că Isus este Cristosul, Fiul lui Dumnezeu; şi crezând, să aveţi viaţa în Numele Lui.”[1] Cuvântul „semne” se referă la evenimentele istorice ale vieţii, morţii şi învierii lui Cristos prezentate în Evanghelia lui. În limbajul secolului al XX-lea, am putea traduce cuvântul „semne” prin „dovezi spaţio-temporale”: „Isus a mai produs înaintea ucenicilor Săi multe alte dovezi spaţio-temporale.” Observaţi mai întâi că aceste dovezi spaţio-temporale, observabile prin însăşi natura lor, sunt prezentate ca având loc în prezenţa ucenicilor care le-au observat. Şi nu numai atât: ele au fost scrise într-o formă verbalizată. Aceasta înseamnă, desigur, că aceste dovezi spaţio-temporale pot fi analizate pe baza folosirii normale a limbii, aşa cum apare ea în gramatici şi lexicoane.

Ordinea acestor versete este importantă. în primul rând, există dovezi spaţio-temporale în formă scrisă, deci atent analizabile. Apoi, în al doilea rând, aceste dovezi sunt de aşa natură încât pot să producă argumente întemeiate şi suficiente că Cristos este Mesia, aşa cum a fost El profeţit în Vechiul Testament, şi deci că este Fiul lui Dumnezeu. Astfel că, în al treilea rând, nu ni se cere să credem înainte de a ne confrunta cu întrebarea dacă cele afirmate sunt adevărate pe baza dovezilor spaţio-temporale.

O bază asemănătoare pentru cunoaşterea autentică se găseşte şi în Prologul Evangheliei lui Luca:[2] „Fiindcă mulţi s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunţită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi (există lucruri care s-au întâmplat în faţa „noastră”, în istoria spaţio-temporală), după cum ni le-au încredinţat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la

început (istoria aceasta este deschisă verificării prin martori oculari), şi au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit şi eu cu cale, prea alesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu deamănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârşia lor, să ţi le scriu în şir unele după altele (ce este deschis verificării poate fi verbalizat, sub formă scrisă), ca să poţi cunoaşte astfel temeinicia învăţăturilor pe care le-ai primit prin viu grai.” Nu există aici nici un salt în întuneric, căci este posibil să „cunoaştem adevărul”. Abia după ce înţelegem această introducere suntem pregătiţi pentru restul Evangheliei lui Luca, începând chiar cu versetul următor: „În zilele lui Irod, împăratul Iudeii, era un preot...” Ştim din Prolog că Luca operează în limitele adevărului istoric şi trebuie să-i plasăm pe Irod, Zaharia şi Cristos în interiorul acestui cadrul spaţio-temporal.

Cunoaşterea precede credinţa. Această aserţiune este crucială pentru înţelegerea Bibliei. *A spune (aşa cum de fapt trebuie să facă orice creştin) că numai acea credinţă care Îl crede pe Dumnezeu pe baza cunoaşterii este credinţă adevărată înseamnă a face o afirmaţie care va produce o adevărată efervescenţă în lumea secolului al XX-lea.*

CAPITOLUL DOI

Importanţa adevărului

Cu câtva timp în urmă, m-am adresat unui grup de studenţi în teologie de la Universitatea Oxford pe tema comunicării Evangheliei în faţa celor dominaţi de consensul gândirii caracteristic secolulului al XX-lea. După ce am terminat de vorbit, un student postuniversitar canadian s-a ridicat şi a spus: „Domnule, dacă vă înţelegem corect, vreţi să spuneţi că înaintea evanghelizării trebuie făcută o preevanghelizare. Dacă este aşa, înseamnă că am făcut o greşeală aici, la Oxford. Motivul pentru care nu am ajuns cu Evanghelia la oamenii de aici este că nu ne-am făcut timp pentru preevanghelizare." I-am spus că sunt întru totul de acord cu el.

Adevărul vine înaintea convertirii
Înainte ca cineva să fie pregătit ca să devină creştin, el trebuie să aibă o înţelegere corectă a adevărului, indiferent dacă s-a analizat exhaustiv conceptul de adevăr sau nu. Toţi oamenii, fie că îşi dau seama, fie că nu, funcţionează în cadrul unui concept al adevărului. Conceptul nostru de adevăr va afecta într-un mod radical felul în care înţelegem ce înseamnă a deveni creştin. Nu ne interesează acum atât *conţinutul* adevărului cât *conceptul* de adevăr.

Unii din cei ce se consideră creştini autentici au fost pătrunşi de formele de gândire ale secolului al XX-lea. În economia convertirii, în sensul creştin al termenului, mai întâi trebuie să vină adevărul. Expresia „acceptarea lui Cristos ca Mântuitor”" poate însemna orice. Nu vom comunica ce dorim noi să comunicăm până când vom spune cât se poate de clar că atunci când afirmăm veritatea creştinismului, ne referim la adevărul obiectiv şi că, de aceea, „acceptarea lui Cristos ca Mântuitor” nu este doar o formă de „salt la nivelul superior”.

Adevăr şi spiritualitate
Aşa cum insistăm asupra adevărului obiectiv înainte de a trece la evanghelizarea efectivă, trebuie să insistăm asupra lui şi înainte de a putea vorbi de spiritualitatea autentică. Din punct de vedere biblic, spiritualitatea nu este fragmentată. De aceea, trebuie să o distingem de conceptele moderne ale spiritualităţii din Occident şi din Orient şi, din nefericire, şi de unele concepte evanghelice. Ea nu este fragmentată, deoarece priveşte omul în integralitatea lui, în trăirea lui de clipă cu clipă. Spre deosebire de această concepţie autentic biblică, o parte a mişcării evanghelice este platonică, în sensul că pune prea mare accent pe suflet în contrast cu întreaga persoană, incluzând aici trupul şi intelectul.

Este foarte important să înţelegem, în pofida conceptelor moderne de „experienţă spirituală”, că experienţa biblică se bazează ferm pe adevăr. Ea nu este doar o experienţă emoţională şi nu este lipsită de conţinut.

Ne putem gândi la spiritualitate ca având trei părţi. Este indispensabil la început să reflectez la cine (sau ce) „este” şi cum pot să am o relaţie cu el. Acest ceva sau cineva trebuie înţeles şi definit. Nu poţi avea o relaţie personală cu ceva necunoscut. Apoi, după ce am înţeles cine este cel cu care voi avea o relaţie personală şi cum pot avea o astfel de relaţie, urmează pasul intrării efective în relaţie. Biblia numeşte pasul acesta convertire, „naştere din nou” şi el poate fi făcut de o persoană numai la modul individual. Nu putem fi născuţi din nou ca grupuri, ci doar unul odată. Dar a spune că este o acţiune individuală nu este echivalent cu

a spune că este o acţiune individualistă. S-ar putea ca aceste două cuvinte să semene, dar ele sunt total diferite. Ele oferă baza pentru un întreg concept sociologic şi cultural.

Spiritualitatea autentică nu poate fi despărţită de adevăr, pe de o parte, şi de omul întreg şi cultura întreagă, pe de cealaltă parte. Dacă există spiritualitate adevărată, ea trebuie să cuprindă totul. Biblia insistă că adevărul este unul – şi ea este aproape singurul sistem încă viabil în generaţia noastră, care face lucrul acesta.

Pentru a evita orice confuzie, să observăm ce *nu* implică accentul acesta pus pe unitatea adevărului. În primul rând, din punct de vedere biblic, adevărul nu se raportează în ultimă instanţă la ortodoxie. Ortodoxia este importantă, iar eu sunt cunoscut ca un teolog ortodox convins. Dar adevărul nu se raportează în ultimă instanţă la ortodoxie. În al doilea rând, adevărul nu se raportează finalmente nici la Crezuri. Şi eu sunt de părere că Crezurile creştine istorice sunt importante, dar trebuie să înţelegem că, deşi Crezurile sunt importante, adevărul nu se raportează finalmente la ele. Adevărul se raportează la ceva ce stă în spatele ortodoxiei şi al Crezurilor.

În al treilea rând, adevărul nu se raportează ultim nici la Scripturi. Să mă explic. Deşi cred ferm învăţătura Bisericii primare şi a reformaţilor despre natura Scripturii, şi deşi insist că această învăţătură referitoare la Scripturi are o importanţă crucială, adevărul se raportează ultim la ceva din spatele Scripturilor. Scripturile sunt importante nu din cauză că sunt tipărite într-un anumit fel ori legate într-un anumit tip de piele, nici din cauză că au ajutat mulţi oameni. Nu acesta este principalul motiv pentru care Scripturile au o importanţă covârşitoare. Biblia, Crezurile istorice şi ortodoxia sunt importante fiindcă Dumnezeu există şi, la urma urmelor, acesta este singurul motiv pentru care ele sunt importante.

Am înţeles clar forţa acestor afirmaţii acum câţiva ani, când un tânăr arhitect elveţian vorbitor de limbă germană a ţinut un referat, în cadrul unui seminar al nostru la Farel House, Elveţia, pe tema ultimelor eseuri ale lui Max Plank. El a arătat că, vorbind în termenii disciplinei lui, ai fizicii, şi nu în termeni religioşi, Max Plank a spus că omul modern a trebuit să schimbe de mai multe ori decorul în generaţia noastră, şi întrebarea pe care a pus-o la sfârşit a fost: care va fi ultimul decor? Planck arăta, în eseurile lui, că nu ştim care va fi decorul final în structura materială a universului. Ideea aceasta a unui decor final a început să sfredelească în mintea mea de creştin Şi de om care mă exprim în lumea secolului al XX-lea. Care este decorul final al adevărului?

Răspunsul poate fi numai existenţa lui Dumnezeu şi identitatea Lui. De aceea, adevărul creştin constă în acele lucruri care sunt în relaţie cu ceea ce există, şi în ultimă instanţă cu Dumnezeu care există. Şi adevărata spiritualitate constă în a fi în relaţie corectă cu Dumnezeu care există, în primul rând prin actul unic şi irepetabil al justificării şi în al doilea rând prin situarea în această relaţie corectă ca o realitate continuă, moment de moment. Acesta este accentul biblic privind adevărata spiritualitate. Ea este o relaţie corectă continuă, clipă de clipă, cu Dumnezeu care există.

Dumnezeu din spatele adevărului

Am ales să folosesc expresia „Dumnezeu care este" ca fiind echivalentă cu „Dumnezeu care există" nu din cauză că nu sunt conştient de discuţiile teologice ale zilei, nici din cauză că nu am întâlnit pe cineva care, aderând la adevărul Bibliei, crede într-un univers trietajat, ci pentru a întâmpina problema teologiei moderne, care neagă faptul că Dumnezeu există în sensul istoric biblic. Trebuie să avem curajul să spunem că Dumnezeu este sau, ca să folosesc o altă terminologie, că mediul final a ceea ce este e Dumnezeu însuşi, Cel care a creat toate celelalte lucruri.

Să observăm aici cu grijă că atunci când spunem că Dumnezeu este, noi spunem că Dumnezeu există, şi nu ne referim doar la *cuvântul* Dumnezeu sau la *ideea* de Dumnezeu. Noi

vorbim de fapt de relaţia corectă cu Dumnezeul viu care există. Pentru a înţelege problemele generaţiei noastre, trebuie să fim foarte atenţi la această distincţie.

Semantica (analiza lingvistică) a fost pentru o vreme miezul studiului filozofic modern în lumea anglo-saxonă. Deşi creştinul nu o poate accepta ca pe o filozofie, nu are motive să nu se bucure de concepţia potrivit căreia cuvintele trebuie definite înainte ca să poată fi folosite în comunicare. În calitate de creştini, trebuie să înţelegem că nu există cuvânt mai lipsit de sens decât cuvântul *dumnezeu* dacă acesta nu primeşte o definiţie. Nici un alt cuvânt nu este mai folosit decât acesta pentru a enunţa concepte de-a dreptul opuse. Aşadar să nu ne lăsăm derutaţi. Astăzi suntem înconjuraţi de multă „spiritualitate" care se raportează la *cuvântul* dumnezeu sau la *ideea* de dumnezeu; dar nu la aceasta ne referim. Adevărul biblic şi spiritualitatea nu înseamnă o relaţie cu cuvântul *dumnezeu,* sau cu *ideea* de dumnezeu, ci o relaţie cu Cel ce există. Este un concept cu totul diferit.

După discuţia pe tema cine sau ce este Dumnezeu, se pune o a doua întrebare fundamentală astăzi: „Cine sau ce sunt eu?" Pentru ca să fie posibilă o relaţie semnificativă între Dumnezeu şi om, trebuie să răspundem la amândouă aceste întrebări.

Răspunsul pe care-l dăm aici afectează profund ideea noastră despre forma relaţiei dintre Dumnezeu şi om. Dacă considerăm relaţia aceasta ca fiind mecanică, deterministă sau – infinit mai minunat – personală, va depinde de răspunsul pe care-l dăm la întrebările „Cine este Dumnezeu care este?" şi „Cine sunt eu?"

Mulţi oameni sensibili de astăzi se luptă efectiv pentru viaţa lor, întrebându-se: „Care este scopul omului?" De fapt, modernul încă nu a venit cu un răspuns satisfăcător la această întrebare, în oricare din domeniile cunoaşterii. Nu contează prea mult dacă a abordat-o din perspectiva raţionalismului pur sau a saltului în întuneric care este profesat de modernitatea seculară sau de misticismul teologic; omul secolului al XX-lea nu a reuşit să răspundă la întrebarea aceasta.

Când cineva mă întreabă care este răspunsul creştin la această întrebare, anume motivul existenţei omului, îl îndrept întotdeauna spre prima poruncă a lui Cristos. Să menţionăm în trecere că nu există raţiuni să credem că prima poruncă – „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu toată puterea ta"[1] – este doar prima poruncă enunţată de Isus. Ştim că nu este aşa, fiindcă ea este citată de fapt din ultima carte a lui Moise, cartea Deuteronomului. Dar putem spune ceva mai mult despre ea, şi anume că este cu siguranţă prima poruncă fiindcă exprimă scopul omului şi, la modul individual, scopul meu.

Dar citatul acesta, luat izolat, nu este de ajuns. Fără răspunsul dat de creştinismul istoric, anume că Dumnezeu există cu adevărat, un astfel de răspuns poate fi doar un clişeu în plus pentru căutătorul onest, încă un „răspuns religios" al secolului al XX-lea; şi nu-l putem condamna dacă nu mai ascultă ce avem de spus. Când aud porunca aceasta dintâi de a-L iubi pe Dumnezeu care este cu tot ce am, ea aduce cu sine un concept total asupra vieţii şi adevărului. Omul poate iubi doar un Dumnezeu care există şi care este personal, şi despre care posedă o anumită cunoaştere. Deci faptul că Dumnezeul acesta a comunicat are de asemenea o importanţă supremă. Însă această poruncă mai conţine ceva: ea îmi spune ceva fundamental şi foarte minunat despre *mine.*

Avem într-adevăr de ce să ne bucurăm, o dată ce cunoaştem dilemele generaţiei noastre. Dacă i-aţi putea vedea pe oamenii care coboară din trăsură la noi, bărbaţi şi femei, sobri şi sensibili întrebând „Cine sunt eu?" cu dorinţa reală de a afla răspunsul, aţi înţelege că este ceva extraordinar să mă cunosc „pe mine însumi". Cât priveşte mentalitatea modernă, este cutremurător să mi se spună că nu este nimic intrinsec absurd în cerinţa de a-L iubi pe Dumnezeu care este, şi că Dumnezeu este de aşa natură, şi eu sunt de aşa natură, încât această propoziţie devine validă. Cine înţelege implicaţiile acestei cerinţe, nu o va respinge ca pe „ceva ce am auzit de când eram mic". Pătrunderea în profunzimea acestor implicaţii este

fascinantă. Dumnezeu care există e de aşa natură că poate fi iubit, şi eu sunt de aşa natură că pot iubi; şi astfel această primă poruncă, sau scopul fundamental al omului, este opusul unei propoziţii fără sens. Ştiu ce este omul, şi ştiu cine sunt eu.

SECŢIUNEA A ŞASEA

Trăirea personală şi corporativă în climatul secolului al XX-lea

CAPITOLUL ÎNTÂI

Demonstrarea caracterului lui Dumnezeu

Mântuirea nu se încheie cu individul

Am analizat tensiunea pe care trebuie s-o simtă un necreştin – tensiunea dintre lumea reală şi concluzia logică a presupoziţiilor necreştine ale omului. Dar, dacă suntem oneşti, şi creştinii trebuie să se confrunte cu o întrebare. Când oamenii ne văd, individual şi comunitar, şi ascultă presupoziţiile noastre, ce pot observa în ce priveşte consecvenţa noastră cu propriile noastre presupoziţii?

OMUL, ACUM CREŞTINUL, ŞI PRESUPOZIŢIILE LUI	————————	CONCLUZIA LOGICĂ A PRESUPOZIŢIILOR NOASTRE CREŞTINE

}n această ultimă secţiune doresc să tratez problema unei realităţi vizibile pentru lumea ce ne înconjoară.

Trebuie să analizăm care sunt concluziile logice ale presupoziţiilor *noastre* creştine. Vorbim aici de apologetică nu la modul abstract, nu scolastic, nu ca despre un subiect de studiu predat în şcolile creştine, ci aşa cum este ea practicată în bătăliile generaţiei noastre. Apologetica creştină trebuie să fie capabilă să dovedească intelectual că creştinismul spune adevărul adevărat; dar trebuie şi să arate că acesta nu este o simplă teorie. Acest lucru este necesar atât pentru apărarea turmei lui Cristos, dar şi în sensul pozitiv de a veni în întâmpinarea celor care îşi pun sincer întrebări.

Apologetica creştină include ceea ce e observabil, individual şi comunitar. Creştinii ar fi trebuit să înţeleagă întotdeauna adevărul acesta, dar este de o importanţă copleşitoare, mai ales în lumina formelor de gândire ale generaţiei noastre, să arătăm că creştinismul nu este doar o dialectică mai bună.

Ca evanghelici ortodocşi, am făcut adesea greşeala de a ne opri la mântuirea individuală. De-a lungul istoriei, cuvântul *creştin* a însemnat două lucruri. În primul rând, cuvântul *creştin* defineşte o persoană care L-a acceptat pe Cristos ca Mântuitor. Aceasta este, decisiv, ceva individual. Dar există şi un al doilea considerent. El se referă la ceea ce izvorăşte din mântuirea individuală. Deşi e adevărat că există o mântuire individuală şi că ea este începutul vieţii creştine, mântuirea individuală trebuie să se arate şi în relaţiile *comunitare.* Aceasta este învăţătura clară a Bibliei în legătură cu Biserica şi ceea ce găsim, într-o oarecare măsură, când studiem Biserica în momentele ei de maxim potenţial de-a lungul istoriei.

Când omul a căzut, s-au produs mai multe diviziuni. Prima şi cea mai importantă diviziune este între omul care s-a răzvrătit şi Dumnezeu. Toate celelalte diviziuni decurg de aici. Suntem separaţi de Dumnezeu din cauza vinei noastre – o vină morală reală. De aceea avem nevoie să fim justificaţi pe baza lucrării substitutive încheiate a Domnului Isus Cristos.

Dar din Scripturi şi observând starea generală a lucrurilor, reiese foarte clar că rupturile nu s-au terminat o dată cu separarea omului de Dumnezeu. Pentru că, în al doilea rând, omul a fost separat de sine însuşi. Aceasta produce problemele psihologice ale vieţii interioare. În al treilea rând, omul a fost separat de ceilalţi oameni, ducând la problemele sociologice ale vieţii. În al patrulea rând, omul a fost separat de natură.

Conform învăţăturii Scripturilor, scopul lucrării încheiate a lui Isus a fost să aducă în cele din urmă vindecarea în toate aceste diviziuni: vindecare ce va fi perfectă sub toate aspectele când Cristos va intra din nou, în viitor, în istorie.

În justificare există o relaţie care se apropie de perfecţiune. Când omul îl acceptă pe Cristos în mod personal ca Mântuitorul lui, pe baza lucrării încheiate a lui Cristos, Dumnezeu ca Judecător declară că vina îi dispare numaidecât şi pentru totdeauna. Cât priveşte celelalte separări, este limpede din învăţătura scripturală şi din zbaterile oamenilor lui Dumnezeu de-a lungul celor mai buni ani ai Bisericii că sângele lui Cristos are menirea de a aduce vindecare *substanţială* acum, în viaţa prezentă. Mântuirea individuală vine o dată cu justificarea, şi vina dispare imediat. Apoi va veni o zi viitoare, când trupul meu va învia din morţi, iar celelalte separări vor fi vindecate şi ele complet. Acum, în viaţa prezentă, când oamenii ne pot observa, trebuie să existe o vindecare *substanţială* în toate celelalte diviziuni. *Substanţială* este cuvântul potrivit aici, pentru că înglobează două idei. În primul rând, înseamnă că încă nu este desăvârşită. În al doilea rând, înseamnă că are realitate.

Vizibilitatea

Lumea are dreptul să se uite la noi şi să ne judece. Isus ne spune că după cum ne iubim unii pe alţii lumea va judeca nu numai dacă suntem ucenicii Lui, ci şi dacă Tatăl L-a trimis pe Fiul.[1] Apologetica finală, împreună cu apărarea şi expunerea raţională, logică, *este ceea ce vede lumea* în creştinul individual şi în relaţiile noastre comunitare. Porunca de a ne iubi unii pe alţii înseamnă cu siguranţă ceva mult mai bogat decât o simplă relaţie organizaţională. Aceasta nu înseamnă că trebuie să minimalizăm relaţiile corecte în cadrul unei comunităţi, dar este posibil ca cineva să privească la un grup organizat numit Biserică şi să nu vadă o vindecare substanţială a diviziunii dintre oameni în viaţa prezentă.

Pe de altă parte, deşi există „Biserica invizibilă” (adică toţi creştinii din lume), Biserica nu trebuie ascunsă într-o zonă invizibilă, ca şi cum prea puţin ar conta ce văd oamenii. Noi suntem chemaţi, pe baza lucrării încheiate a lui Cristos în puterea Duhului, prin credinţă, să manifestăm o vindecare substanţială, individuală şi comunitară, pe care oamenii s-o poată observa. Şi aceasta face parte din apologetică: o prezentare care să dovedească măcar într-o anumită măsură că lucrurile despre care vorbim nu sunt teoretice, ci reale; nu sunt perfecte, ci substanţiale. Dacă ne mulţumim doar să vorbim şi să expunem efectele individuale ale Evangheliei, lumea, care azi e condiţionată psihologic, le va respinge cu o explicaţie oarecare. Ceea ce lumea nu poate anula prin diverse explicaţii va fi o manifestare substanţială, comunitară a concluziilor logice ale presupoziţiilor creştine. Nu este adevărat că Noul Testament prezintă un concept individualist al mântuirii. Individual, da – trebuie să o primim pe rând; dar ea nu trebuie să fie individualistă. Întâi trebuie să există realitatea individuală, apoi cea comunitară. Nici una nu va fi perfectă în lumea aceasta, dar trebuie să fie reale. Am descoperit că oamenii intransigenţi ai secolului al XX-lea nu se aşteaptă ca creştinii să fie perfecţi. Ei nu ne reproşează când, individual ori comunitar, nu găsesc perfecţiunea în noi. Ei nu se aşteaptă la perfecţiune, ci la realitate; şi au dreptul să se aştepte la realitate, pe baza autorităţii lui Isus Cristos.

Între oamenii lui Dumnezeu trebuie să existe *comuniune* şi comunitate: nu o comunitate falsă, instituită ca şi cum comunitatea umană ar fi un scop în sine; dar în Bisericile locale, în misiuni, în şcoli, şi în orice altă parte, trebuie să fie evidentă adevărata părtăşie, ca un rezultat al mântuirii individuale iniţiale. Aceasta este adevărata Biserică a Domnului Isus

Cristos – nu doar organizare; ci un grup de oameni, oameni ai lui Dumnezeu cu individualităţi distincte, aduşi împreună de Duhul Sfânt pentru îndatorire particulară fie în contextul local, fie într-o arie mai vasta. Biserica Domnului Isus trebuie să fie un grup format din oameni răscumpăraţi şi uniţi pe baza unei doctrine adevărate. Dar după aceea ei trebuie să manifeste împreună o „vindecare sociologica" substanţială a breşelor dintre oameni care au apărut ca o consecinţă a păcatului uman.

Poziţia sociologică a creştinului este că problemele sociologice care există, indiferent care ar fi acestea, sunt rezultatul separării intervenite între oameni din cauza păcatului. Lumea ar trebui sa poată vedea în Biserică semnele exterioare care arată că este posibila o vindecare sociologică substanţială în generaţia prezentă. Nu ne putem niciodată aştepta ca mărturia generaţiei trecute sa ne suficientă pentru vremea noastră. Putem arăta minunile realizărilor trecute, dar oamenii au dreptul să spună: „Aceasta este clipa noastră, aceasta este istoria noastră, cum rămâne cu ziua de azi?" Nu ajunge ca Biserica să se angajeze alături de stat în vindecarea racilelor sociale, deşi acest lucru este uneori important Dar când lumea poate privi în jur şi poate vedea un grup de oameni ai lui Dumnezeu manifestând o vindecare substanţială în sfera relaţiilor umane din viaţa lor prezentă, ea va remarca acest fapt. Fiecare grup de creştini este, ca să zicem aşa, o uzină-pilot, care arată ca se poate face ceva în situaţia prezentă, cu condiţia să începem de unde trebuie

Viaţa comunitară în Biserica primară a fost foarte puternica in această privinţă. Ea nu era perfectă, dar era puternica. Ne-a parvenit mărturia că unul din lucrurile care au zguduit Imperiul Roman a fost că necreştinii s-au uitat la creştini – o radiografie în largul spectru sociologic existent în Imperiul Roman, de la sclavi la stăpâni, incluzând chiar şi pe unii din casa Cezarului – şi au fost obligaţi să spună: „Iată cum se iubesc unul pe altul."" Şi dragostea aceasta n-a fost în vid, ci creştinii se iubeau unul pe altul într-un spaţiu al adevărului.

Realism în prezentare

Pentru toate aceasta trebuie să ne aţintim privirea în fiecare clipă la Fiul lui Dumnezeu; ele nu pot fi făcute prin puterea noastră. Trebuie să-I dăm Lui voie să aducă roade prin noi. Putem proclama „ortodoxia" în firea pământească şi putem să facem compromisuri în firea pământească. Dar chemarea noastră este alta: să Îl prezentăm generaţiei noastre pe Dumnezeu şi caracterul Său; prin harul Lui. Trebuie să-L prezentăm ca fiind personal, sfânt şi întruchiparea dragostei. În firea pământească este posibil să fim ortodocşi şi morţi în acelaşi timp – sau plini de dragoste şi să facem compromisuri. Trăirea în firea pământească face imposibilă manifestarea simultană a justiţiei lui Dumnezeu şi a dragostei Lui – aceasta se poate face numai prin lucrarea Duhului Sfânt. Şi totuşi, ceva mai puţin de atât nu este chipul lui Dumnezeu, ci doar o caricatură a Dumnezeului care există.

Demonstrarea caracterului lui Dumnezeu trebuie să fie existenţială. Existenţialiştii au dreptate aici, deşi greşesc când spun că istoria nu duce nicăieri. În ce priveşte trăirea, ne aflăm pe muchia de cuţit a timpului. Ce va conta în cele din urmă va fi relaţia noastră cu Domnul Isus, individual şi apoi comunitar, în acest moment al existenţei. Ce contează, atunci când oamenii se uită la noi individual şi comunitar, este dacă îl manifestăm *acum* pe Dumnezeu şi caracterul Lui. Poziţia creştină nu este una statică, ci una vie.

Cristos spune: „Voi fiţi, deci, desăvârşiţi, după cum şi Tatăl vostru cel ceresc este desăvârşit."[2] Cum ar putea spune un Dumnezeu perfect: „Păcătuieşte şi tu puţin"? Acest lucru ar fi imposibil. Standardul este perfecţiunea lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu ne lasă cu ideea romantică potrivit căreia trebuie să atingem perfecţiunea totală în viaţa aceasta sau, dacă nu o putem atinge, să distrugem totul şi să nu mai avem nimic. Sunt ferm convins că multe lucruri minunate sunt distruse din cauză că oamenii au o idee preconcepută şi romantică despre cum trebuie să arate un lucru perfect, nu se mulţumesc cu mai puţin decât perfecţiunea şi distrug de aceea tot ce ar fi putut să fie.

Cât de mult ar trebui să ne bucurăm de cuvintele Apostolului Ioan: „Copilaşilor, vă scriu aceste lucruri, ca să nu păcătuiţi. Dar dacă cineva a păcătuit, avem la Tatăl un Mijlocitor.”[3] Cuvântul *avem* poartă nişte implicaţii extraordinare şi minunate: Ioan, apostolul iubit, se plasează printre noi. Pe de o parte, trebuie să ne ridicăm împotriva oricărui standard care este mai prejos decât perfecţiunea. Standardele noastre nu sunt arbitrare, ci ne sunt date în Biblie de Dumnezeu care există, iar noi trebuie să le tratăm cu toată seriozitatea. Orice mai puţin decât totalitatea acestor standarde este insuficient. Păcatul nu trebuie minimalizat nici în viaţa individuală, nici în cea comunitară. Antinomianismul în teorie sau practică este întotdeauna greşit şi distructiv.

Dar, pe de altă parte, trebuie să ne împotrivim tuturor concepţiilor romantice privind perfecţiunea în viaţa aceasta. Biblia nu ne promite perfecţiune în viaţa de acum, excepţie făcând doar aspectul justificării. Ea nu ne promite în viaţa aceasta perfecţiune morală, fizică, psihologică sau sociologică. Trebuie să existe victorie şi creştere morală, dar aceasta este diferită de perfecţiune. Ioan a putut spune: „noi”. Pavel a putut indica propria lui lipsă de desăvârşire.[4] Este posibilă vindecarea fizică, dar ea nu înseamnă că cel vindecat devine o fiinţă fizică perfectă. Poate că în ziua în care a fost înviat din morţi, Lazăr a suferit o durere de cap şi cu siguranţă că într-o zi a murit din nou. Psihologia poate ajuta oamenii într-un mod absolut minunat, dar aceasta nu înseamnă că ei vor fi după aceea nişte personalităţi total integrate. Poziţia creştină înseamnă a înţelege că, deşi suntem în anticiparea învierii, noi *suntem* chemaţi la perfecţiune şi în acelaşi timp la a nu distruge ce nu putem readuce la viaţă – doar din cauză că nu are perfecţiunea pe care ne imaginăm noi într-un mod romantic că ar trebui s-o aibă. De exemplu, câte femei nu am întâlnit – şi câţi bărbaţi – care au călcat în picioare o căsnicie foarte bună până când aceasta a murit, pentru că nutreau un concept romantic despre ce ar fi trebuit sau ar fi putut aceasta să fie, atât din punct de vedere fizic, cât şi emoţional.

Personalitatea este centrală

Aşadar, vorbim acum despre acele lucruri care au o importanţă vitală pentru concluziile logice ale presupoziţiilor creştine. Pană acum am discutat două dintre ele: *comunitatea* şi *substanţialitatea.* Acum vom adăuga un al treilea lucru important, *personalitatea.*

Sistemul creştin este mai consecvent cu sine decât orice alt sistem care a existat vreodată. Frumuseţea sa nu poate fi cuprinsă în cuvinte, pentru că are o calitate pe care celelalte sisteme nu o au pe deplin – şi anume aceea că, pur şi simplu, în el începem cu începutul, şi de acolo ne îndreptăm spre sfârşit. Şi *fiecare parte din sistem poate fi raportată înapoi la început.* Orice am discuta, pentru a înţelege corect acel lucru, mergem înapoi la început, şi atunci toate lucrurile se potrivesc la locul lor. Începutul este că Dumnezeu există şi că El este un Dumnezeu personal şi infinit. Generaţia noastră tânjeşte după realitatea personalităţii, dar nu o poate găsi. Creştinismul spune că personalitatea este validă din cauză că nu a apărut pur şi simplu la întâmplare în univers, ci îşi are rădăcina în Dumnezeul personal care este dintotdeauna.

Prea adesea, când ne adresăm lumii pierdute, noi nu începem cu începutul şi de aceea lumea nu ne mai ascultă. Dacă nu punem accentul pe personalitate, nu ne putem aştepta ca oamenii să ne asculte cu adevărat, pentru că altminteri conceptul de mântuire este suspendat în vid.

Dacă înţelegem lucrul acesta, înţelegem şi semnificaţia vieţii. Semnificaţia vieţii nu sfârşeşte o dată cu justificarea, ci este văzută prin prisma realităţii că acceptarea lui Cristos ca Mântuitor al nostru, în adevăratul sens biblic al cuvântului, ar determina o restaurare a relaţiei noastre personale cu Dumnezeul personal. În creştinism, oriunde ne-am întoarce, suntem aduşi faţă în faţă cu minunea personalităţii – opusul dilemei şi durerii omului modern care nu găseşte semnificaţie în personalitate. Să analizăm cuvintele lui Pavel: „Harul Domnului Isus

Cristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toţi.”[5] Aici suntem aduşi la ceea ce este personal. În primul rând, avem relaţia personală cu Dumnezeu Însuşi – aceasta este cea mai minunată, şi nu vom avea parte de ea doar în Cer, dar ea este substanţial reală în practică chiar acum. Când ne înţelegem chemarea, relaţia aceasta nu este doar adevărată, ci şi minunată – şi ar trebui să fie de-a dreptul fascinantă. Este greu de înţeles cum un evanghelic ortodox, un creştin care crede în Biblie, poate să nu fie fascinat de ea. Mai mult decât atât, suntem aduşi la o relaţie personală cu Dumnezeul care este. Dacă suntem nişte creştini lipsiţi de bucurie, ar trebui să ne cercetăm şi să descoperim care este motivul acestei insuficienţe. Suntem înconjuraţi de o generaţie care „nu se simte acasă” în univers. Dacă este ceva care marchează generaţia noastră, este tocmai faptul acesta. Dimpotrivă, creştin fiind, îmi cunosc identitatea; şi Îl cunosc pe Dumnezeul personal care este. Vorbesc, şi El aude. Nu sunt înconjurat numai de materie sau numai de particule de energie, ci El există. Şi dacă L-am acceptat pe Cristos ca Mântuitor, atunci relaţia personală cu Dumnezeul care există – deşi s-ar putea să nu fie perfectă în viaţa aceasta – poate avea realitate pentru mine, clipă de clipă, pe baza lucrării pe care a săvârşit-o Cristos.

CAPITOLUL DOI

Legal, dar nu numai legal

Astăzi, majoritatea necreştinilor exclud orice noţiune reală de lege. Fac lucrul acesta fiindcă nu au nici un absolut în univers, şi fără un absolut nu putem avea în mod real moralitate ca moralitate. Pentru ei, totul este relativ, nu au un perimetru real al legii. Nu există un perimetru în interiorul căruia să existe binele, în contrast cu ceea ce se găseşte în afara cercului, şi de aceea este rău. Dar pentru creştin lucrurile nu stau aşa. Dumnezeu există şi El are un caracter; există lucruri care sunt în afara poruncilor pe care Dumnezeu ni le-a dat ca expresie a caracterului Său. De exemplu, există un perimetru legal propriu în ce priveşte Biserica vizibilă. Biserica vizibilă trebuie să fie o Biserică adevărată. Ea nu va fi o Biserică perfectă, dar trebuie să fie adevărată. Tot aşa, căsătoria este perimetrul propriu pentru relaţiile sexuale. Noua moralitate, care urmează noua teologie şi căreia îi lipseşte epistemologia creştină, Scriptura creştină şi Dumnezeul creştin, nu poate găsi un perimetru legal propriu, şi deci nici o cale de a stabili limite.

Greşeala ortodoxiei este că, deşi are un perimetru legal, ea tinde prea adesea să acţioneze ca şi cum situarea în perimetrul legal ar fi suficientă. Ar trebui să fim recunoscători pentru acest perimetru legal – un absolut real, ceva ce putem cunoaşte şi în interiorul căruia putem funcţiona – deoarece înseamnă că nu trebuie să acţionăm pornind de la supoziţia că putem, sau trebuie, să cântărim toate rezultatele acţiunilor noastre până la infinit, când, fiind finiţi, noi nu putem vedea rezultatele acţiunilor noastre mai departe de doi paşi în faţă. Este dureros să trebuiască să acţionăm ca nişte dumnezei finiţi. Dar ce tragedie să credem că deoarece suntem în perimetrul legal propriu, totul este făcut şi încheiat – ca şi cum căsnicia, Biserica şi alte relaţii umane ar fi statice şi numai perimetrul legal ar fi tot ce contează.

În problema justificării, mulţi creştini perfect ortodocşi în doctrina lor consideră că justificarea lor ar fi sfârşitul tuturor lucrurilor, cel puţin până în momentul morţii lor. Dar nu este aşa. Naşterea este esenţială vieţii, dar părintele nu se bucură numai de naşterea copilului său. El se bucură când copilul lui viu creşte. Cine a văzut vreodată un cuplu logodindu-se doar din dorinţa de a se bucura de ceremonia nupţială? Ei doresc, de fapt, să trăiască împreună. Aşa se întâmplă şi când cineva devine creştin. Într-un fel poţi spune că naşterea din nou este totul; pe de altă parte, poţi spune că ea este prea puţin. Ea este totul fiindcă e indispensabilă unui început, dar este prea puţin în comparaţie cu relaţia existenţială vie. Perimetrul legal al justificării nu este static; el îmi deschide o comunicare vie de la persoană la persoană cu Dumnezeul care există.

În căsnicie, în Biserică şi în alte relaţii umane, este valabil acelaşi lucru – relaţia legală proprie trebuie să fie prezentă, dar dacă este statică, ea devine un monument prăfuit, nu mai este frumoasă. Devine o floare ce moare sub sticlă. Ea poate fi frumoasă doar dacă, în interiorul unui perimetru legal propriu, avem o relaţie personală care vorbeşte despre Dumnezeul personal care este. Chemarea noastră nu este doar să prezentăm lumii care ne priveşte ceva substanţial şi real, ci şi să ne bucurăm noi înşine de acest ceva. Sunt chemat să-L iubesc pe Dumnezeu cu toată inima mea, cu tot sufletul meu şi cu toată mintea mea, şi sunt

chemat să-mi iubesc aproapele ca pe mine însumi: fiecare persoană implicată în perimetrul propriu şi într-o relaţie personală cu mine.

Dacă spunem că personalitatea nu este o intruziune în univers ci este un element central al acestuia, lumea are dreptul să vadă creştinii, individual şi comunitar, trăind la un nivel personal. Oamenii trebuie să vadă că luăm personalitatea suficient de în serios pentru ca, prin harul lui Dumnezeu, să acţionăm pe baza ei. Trebuie să existe un indiciu observabil al acestui lucru în viaţa noastră de zi cu zi, în lumea aceasta anormală, altfel negăm presupoziţia centrală a creştinismului.

Oameni umani în cultura noastră

Când folosim expresia „este doar uman", ne referim de obicei la ceva păcătos. În sensul acesta, creştinul ar trebui să nu se simtă chemat la a fi uman; dar într-un sens mai profund, creştinul este chemat să manifeste caracteristicile adevăratei umanităţi, deoarece a fi om nu înseamnă în mod intrinsec a avea o natură păcătoasă, ci înseamnă a fi omul făcut după chipul lui Dumnezeu, cel dinainte de Cădere.

De aceea, creştinii ar trebui să manifeste în relaţiile lor umanitatea la cea mai înaltă ţinută posibilă. Aceasta îl mărturiseşte pe Dumnezeu într-o epocă a inumanităţii, a impersonalităţii şi a lipsei individualităţii. Când oamenii ne privesc, reacţia lor ar trebui să fie: „Oamenii aceştia sunt umani"; umani, fiindcă noi ştim că diferim de animal, de plantă şi de maşină, şi că personalitatea este un dat al fiinţării noastre. Lucrurile acestea nu trebuie prezentate doar în lumina raţiunii – când oamenii ne observă însă, reacţia lor ar trebui să fie: „Oamenii aceştia sunt umani!"

Dacă nu se pot uita la noi şi nu pot spune: „Oamenii aceştia sunt reali", nimic altceva nu va fi suficient. De prea multe ori se întâmplă că o dată convertiţi, tinerii caută în Biserică oameni reali – dar le este greu să-i găsească. Prea adesea evanghelicii sunt oameni de hârtie.

Dacă nu predicăm lucrurile acestea, dacă nu vorbim despre ele între noi şi nu le predăm de la amvoane şi în sălile de clasă, nu ne putem aştepta ca creştinii să acţioneze în felul acesta. Ele au fost întotdeauna importante, dar sunt în special azi, din cauză că suntem înconjuraţi de o lume în care personalitatea este tot mai erodată. Dacă noi, care am devenit copiii lui Dumnezeu, nu arătăm că El este personal în vieţile noastre, înseamnă că negăm în practică existenţa Lui. Oamenii ar trebui să vadă frumuseţe între creştini, când aceştia practică centralitatea relaţiilor personale – în întreaga lor viaţă şi cultură. Aceasta ar echivala azi, când mulţi cred că omul şi Dumnezeu au murit, imnurilor de laudă şi veneraţie din Vechiul Testament, imnuri care erau cântate tocmai din cauză că Dumnezeu este un Dumnezeu viu şi nu un idol fără viaţă.

În ultima zi din cadrul unei serii de prelegeri pe care am ţinut-o la un colegiu creştin acum câţiva ani, preşedintele Consiliului Studenţesc mi-a dat următoarea scrisoare, redactată pe hârtie cu antetul Consiliului Studenţesc.

> Dragă domnule Schaeffer,
> Săptămâna aceasta m-aţi ajutat foarte mult să identific câteva din motivele mele de rebeliune atât împotriva formei evanghelice de ortodoxie, cât şi – într-o oarecare măsură – împotriva lui Dumnezeu. Nu vă pot mulţumi îndeajuns pentru aceasta, şi nici lui Dumnezeu, care m-a ajutat să mă înţeleg ceva mai clar. Desigur, dificultatea vine când se pune problema să pun în aplicare concluziile la care am ajuns, deşi am încredinţarea că acest lucru se va întâmpla.
> De asemenea, mă preocupă efectul mesajelor dumneavoastră asupra restului campusului şi asupra mişcării evanghelice în general. Aţi afirmat că creştinismul este atât un sistem, o ortodoxie, cât o asociere personală cu Cristos. Ca atare, există câteva absoluturi pe care noi, ca creştini, ne putem baza şi le putem

pretinde şi altora, dacă aceştia doresc într-adevăr să fie consideraţi creştini. Cu aceasta sunt de acord, deşi s-ar putea să nu susţin toate absoluturile pe care le-aţi indicat ca necesare pentru „sistemul” creştin. Dar problema care mă interesează pe mine este că sunt mulţi aici, la (___) şi în mişcarea evanghelică în general, care, deoarece cred că deţin adevărul adevărat, îşi impun propriile absoluturi subculturale, societale şi evanghelice asupra noastră, care am rămas „fără acoperiş” deasupra capului. Rezultatul este fie că studenţii sunt obligaţi să accepte evanghelicalimsul, cu toate absoluturile sale, victoriene sau de la începutul secolului al XX-lea, fie ajung la o disperare totală. Credeţi-mă, domnule, când spun că sunt mulţi aici, la (___) în această situaţie. De fapt, aceasta m-a împins pe mine în cele din urmă la neo-ortodoxie şi la scepticism.
Astfel ajung la ultima mea idee, care este aceasta: Acum, după ce aţi reuşit să „înlăturaţi acoperişul” în cazul câtorva studenţi şi aţi învăţat mişcarea evanghelică să procedeze la fel, ne spuneţi, vă rugăm, cum poate evanghelicalismul să elimine unele dintre aceste absoluturi irelevante, care fac ca ortodoxia (aşa cum o cunoaştem noi) aproape imposibil de înghiţit. Cum pot evanghelicii să devină cu adevărat sarea pământului, când multe din absoluturile lor le interzic până şi să intre în contact cu pământul? Cum înlătură casa evanghelică praful într-o măsură suficientă ca să facă din ea casa ortodoxă? Abia după aceea vom putea fi, probabil, relevanţi pentru omul secolului al XX-lea?

Cu sinceritate,
(___)
Preşedintele Consiliului Studenţesc

Cred că nu aş putea fi de acord în toate detaliile cu studentul acesta, dar sunt de acord că există mult praf ce trebuie înlăturat. Sarcina noastră este să ne ocupăm de praf, dar să nu dăm foc întregii case pentru a-1 îndepărta.

APENDICE A

Problema apologeticii

De la prima publicare a lucrării *Dumnezeu care există* până acum, s-au ridicat o serie de întrebări legate de concepţiile mele asupra a ceea ce îndeobşte numim „apologetică”". Voi încerca să le lămuresc sub trei capitole. *Apologetica, Raţionalismul* şi *Evanghelizarea şi stilul de viaţă.*

Apologetica
Răspunsul la întrebarea dacă sunt un apologet depinde de felul în care este definit conceptul de apologet sau de apologetică.

În primul rând, nu sunt apologet, dacă apologetica înseamnă a construi o casă de locuit care să ne ofere protecţie, pentru ca noi, creştinii, să putem sta în ea liniştiţi şi în siguranţă. Creştinii ar trebui să iasă afară, în lume, ca martori şi ca sare, nu să stea într-o fortăreaţă înconjurată cu un şanţ de apărare.

În al doilea rând, aş vrea să citez un fragment care face parte din textul lucrării *Dumnezeu care există* încă din prima ediţie originală, la pagina 120:

> „Înainte de a vorbi mai detaliat despre felul cum trebuie să ne adresăm oamenilor secolului al XX-lea, trebuie să insistăm în primul că nu putem aplica nişte reguli mecanice. Dintre toţi oamenii, noi ar trebui să fim cei dintâi care să înţelegem lucrul acesta, fiindcă, în calitatea noastră de creştini, credem că personalitatea există cu adevărat şi că este importantă. Putem stabili nişte principii generale, dar ele nu pot fi aplicate automat. Dacă suntem nişte fiinţe cu adevărat personale, aşa cum ne-a creat Dumnezeu, atunci fiecare individ diferă de toţi ceilalţi. De aceea, fiecare persoană trebuie tratată ca fiind individuală, nu ca o dată statistică ori ca o maşină. Lucrând cu astfel de oameni, nu putem aplica mecanic principiile discutate în această carte. Pentru a putea folosi eficient acest material, trebuie să ne rugăm Domului şi să aşteptăm lucrarea Duhului Sfânt.”

În lumina acestora, am fost adesea uluit de ce s-a spus despre „apologetica lui Schaeffer”.

Nu cred să existe vreo apologetică în stare să satisfacă nevoile tuturor oamenilor. Şi, aşa cum am spus în textul din *Dumnezeu care există,* nu am vrut (şi nu vreau) ca ceea ce am scris în cartea aceasta să fie aplicat mecanic, ca o formulă prestabilită. Nu există o formulă prestabilită care să satisfacă nevoile tuturor şi dacă este aplicată doar ca o formulă mecanică, mă îndoiesc că va satisface nevoile cuiva – altfel decât prin îndurarea lui Dumnezeu.

Natura umană fiind ceea ce este, sunt sigur că există oameni care au citit *Dumnezeu care există* sau au venit la L'Abri şi au plecat de aici crezând că ceea ce au învăţat poate fi aplicat mecanic, ca o formulă. Eu, şi noi toţi la L'Abri, încercăm să facem tot ce putem pentru

a risipi această părere. Citatul pe care l-am dat mai sus din *Dumnezeu care există* face clar lucrul acesta.

Dar care anume (dacă nu mentalitatea formulei) trebuie să fie considerentul dominant când avem ocazia să vorbim cu un necreştin? Cred că trebuie să fie dragostea. Cred că aceste lucruri se concentrează în jurul dragostei şi compasiunii faţă de oameni nu ca obiecte ce trebuie evanghelizate, ci ca oameni care merită toată dragostea şi consideraţia pe care le-o putem da, deoarece sunt semenii noştri şi sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Ei au valoare, aşa că trebuie să-i întâmpinăm în dragoste şi compasiune. Astfel, noi întâmpinăm nevoile persoanei în starea în care se găseşte.

În consecinţă, dacă aş fi împreună cu Pavel şi cu Sila în închisoarea din Filipi şi gardianul filipian m-ar întreba: „Ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?", ar fi îngrozitor să încep să vorbesc despre epistemologie. Aş spune ce a spus şi Pavel: „Crede în Domnul Isus Cristos şi vei fi mântuit.", pentru că gardianul a fost, pe baza cunoştinţelor şi evenimentelor precedente, pregătit pentru răspunsul acesta.[1]

Dar, pe de altă parte, dacă discutăm cu cineva care este onest şi care crede cu adevărat că adevărul este adevăr – că lucrurile sunt adevărate şi că lucrurile sunt false (şi acesta a fost înainte conceptul acceptat aproape pretutindeni) – atunci va exista o nevoie diferită, în această situaţie, dacă persoana în cauză are întrebări în legătură cu istoricitatea învierii lui Cristos şi aşa mai departe, vom putea răspunde la aceste întrebări – deoarece ea acceptă deja că adevărul este adevăr.

În *Dumnezeu care există* încerc să arăt că până şi atunci când discutăm cu oameni care susţin că nu există adevăr obiectiv (sau universal), putem totuşi continua să vorbim. Putem să le vorbim după cum au ei nevoie. Nu cred că există vreun sistem de apologetică în stare să satisfacă nevoile tuturor oamenilor, aşa cum nu cred că există o formă de evanghelizare ce satisface nevoile tuturor. Ea trebuie formulată pe baza dragostei pentru persoana ca persoană.

Dacă trebuie să abordăm oamenii acolo unde sunt ei (indiferent dacă pot să-şi exprime poziţia într-un mod sofisticat sau nu), trebuie să avem suficientă dragoste autentică şi suficientă preocupare pentru ei, ca fiinţe umane, pentru a trata cu seriozitate lucrurile de care ei se arată interesaţi. Avem tendinţa să dăm oamenilor un răspuns preambalat în loc să manifestăm compasiunea lui Cristos, care înseamnă a aborda persoana acolo unde este ea şi a pătrunde cu adevărat în lumea ei pentru a-i vorbi într-un mod plin de semnificaţie pentru ea. Şi dacă lumea aceasta este lumea gardianului din Filipi, bine; dacă este aceea a cuiva care crede că adevărul este adevăr, bine; dacă este vorba de cineva pierdut în desişurile relativismului, putem să-i dăm şi acolo răspunsurile creştine.

Dacă oamenii nu au întrebări intelectuale „moderne", nu are rost să ne ocupăm de astfel de întrebări; dar trebuie să recunoaştem că în generaţia noastră aproape toată lumea le are. Într-o dimineaţă acum câteva săptămâni, pe când ieşeam din restaurant, am văzut o fată şezând cu o ceaşcă cu cafea în faţă şi citind cartea lui Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*. Ea reprezintă milioane de oameni. Există milioane şi milioane de oameni care se confruntă cu aceste întrebări, şi cred că de fapt majoritatea comunităţii are astfel de întrebări. Şi pentru asta nu trebuie să fi absolvit o universitate. Am lucrat cu muncitori din porturi, din mori, cu tot felul de oameni (şi, când am fost tânăr, am lucrat personal la ferme, ca vânzător ambulant, în fabrici şi aşa mai departe) şi sunt convins că aceşti oameni au adesea aceleaşi întrebări ca intelectualii; singura deosebire este că ei nu le articulează, sau dacă le articulează, nu o fac în aceeaşi terminologie. Cunosc oamenii aceştia şi sunt convins că lucrurile despre care vorbim pot fi discutate cu aproape toată lumea – tot ce trebuie să facem este să ne adaptăm limbajul. Dar şi aceasta este tot o manifestare a dragostei.

Familia din clasa mijlocie se întreabă nedumerită de ce s-au schimbat lucrurile – membrii ei realizează problema relativismului, deşi poate că nu vor folosi termenul acesta. Sunt aduşi în faţa relativismului când fiica lor lipseşte noaptea de acasă ca să doarmă cu

cineva, şi este clar că ea nu vede lucrul acesta ca fiind nici rău, nici surprinzător. De asemenea, vede că legea se schimbă, şi nu ştie de ce, de aceea membrii ei sunt tulburaţi. Şi familia aceasta îşi pune aceleaşi întrebări. Ea este fie sub „linia disperării”, fie îi surprinde existenţa, chiar dacă vag. Dragoste înseamnă a-i aborda pe oameni acolo unde sunt ei.

Cât priveşte „omul modern”, îi putem vorbi cu mult folos pentru că, deoarece nu îmbrăţişăm conceptele relativismului, noi ştim că există motive întemeiate, adecvate şi suficiente care să ne convingă de adevărul răspunsurilor creştine. Nu cred că este necesar un salt al credinţei; există motive întemeiate şi suficiente care să indice adevărul creştinismului – şi, mai mult, Biblia însăşi insistă asupra acestui lucru. Biblia afirmă răspicat că există motive întemeiate şi suficiente pentru a *cunoaşte* adevărul creştinismului, iar necredinţa ar fi un semn de neascultare, făcându-ne astfel vinovaţi.

Sistemul creştin (învăţătura conţinută în întreaga Biblie) este un sistem de gândire unitar. Creştinismul nu constă doar dintr-o multitudine de elemente disparate – el are un început şi un sfârşit, un întreg sistem al adevărului, şi sistemul acesta este singurul care va rezista tuturor întrebărilor care ni se pun atunci când ne confruntăm cu realitatea existenţei. Unele sisteme răspund şi ele anumitor întrebări, în vreme ce unele rămân fără răspuns. Cred că numai creştinismul poate oferi răspuns la toate întrebările cruciale.

Care sunt aceste întrebări? Sunt acelea care ni se pun atunci când ne confruntăm cu realitatea existenţei. Dumnezeu ne închide în realitate. Nu putem scăpa de realitatea a ceea ce este, indiferent ce credem sau gândim.

Realitatea aceasta despre care vorbesc cunoaşte două aspecte: existenţa autentică a universului şi configuraţia acestuia, apoi ceea ce eu numesc „umanitatea” omului – adică modul meu propriu de a spune că omul este unic. Oamenii au anumite calităţi ce trebuie explicate.

Dumnezeu a închis toţi oamenii în aceste lucruri şi îmi place întotdeauna să mă întorc la enunţul lui Jean-Paul Sartre, deşi el personal nu a avut nici un răspuns pentru propriul lui enunţ, anume că principala problemă filozofică e că ceva există. Lucrurile există şi este necesară o explicaţie pentru existenţa lor. Apoi trec dincolo de cuvintele lui Sartre, la o afirmaţie a lui Einstein. Einstein a spus că cel mai uimitor lucru în legătură cu universul e că putem cunoaşte cu adevărat ceva despre el. În alte cuvinte, el are o formă şi este inteligibil, deşi este inepuizabil. Şi apoi spun ceva şi mai mult – şi anume că nu contează ce spun oamenii că sunt, ei sunt ceea ce sunt; adică omul este unic, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu. Orice sistem de gândire, pentru a fi luat în serios, trebuie cel puţin să încerce să explice aceste două mari fenomene, al universului şi al omului. Cu alte cuvinte, vorbim despre un adevăr obiectiv raportat la realitate, şi nu despre ceva ce există doar în capetele noastre.

Acum aş dori să adaug un corolar la toate acestea: în *Whatever Happened to the Human Race?,* şi mai ales în notele extensive de la capitolul cinci, mai există un al treilea lucru, şi anume modul în care Biblia întâlneşte istoria. Acest lucru este extraordinar, fiindcă alte religii nu se fundamentează în istorie, ele sunt undeva „afară” sau pot fi concepute în interiorul minţii omului – putem privi lucrurile şi într-un fel, şi într-altul. Pe de altă parte, Biblia pretinde că este înrădăcinată în istorie. Indiferent dacă analizăm istoria Vechiului Testament, istoria lui Cristos, inclusiv învierea sau călătoriile lui Pavel, se insistă asupra ei ca istorie reală. Astfel că acum avem trei părţi întreţesute. De obicei mă ocup de primele două, deoarece cred că ele au o atingere mai mare cu omul secolului al XX-lea, dar şi a treia este prezentă. Trebuie să facem faţă realităţii universului şi faptului că el are o existenţă şi o configuraţie. Trebuie să facem faţă realităţii unicităţii omului. Putem discuta şi despre faptul că Biblia este înrădăcinată în istorie.

Repet, Dumnezeu închide pe toată lumea în faptul realităţii, şi toţi trebuie să se confrunte cu realitatea a ceea ce este.

Dacă ne întoarcem la Biblie, aceasta spune că pe baza lumii create de Dumnezeu şi pe baza a ceea ce suntem noi există motive suficiente şi întemeiate de a şti că răspunsurile biblice sunt cele adevărate. Oamenii ajung la cunoaşterea faptului că ea este adecvată la mai multe niveluri, în funcţie de inteligenţa, educaţia, personalitatea lor şi de modul în care funcţionează mintea lor; dar la un moment dat ei ajung să aibă cu adevărat ceea ce ar trebui să fie pentru ei motive suficiente şi adevărate, precum şi răspunsuri adecvate.

Deci avem fluxul totalităţii realităţii – în loc să ne concentrăm doar asupra lucrurilor religioase, avem lucrurile religioase ca parte a realităţii. Şi în loc ca acest concept să fie contrar Bibliei, acesta e chiar felul în care ea este scrisă. Ea nu este „doar o carte religioasă"; Biblia este înrădăcinată în istoria spaţio-temporală şi vorbeşte despre totalitatea realităţii.

Titlul de glorie al Bibliei este că ea e suficientă pentru fiecare epocă şi pentru fiecare persoană. Dacă luăm primele capitole, de la Geneza la Deuteronomul, revelate lui Moise în jurul anului 1500 î.Cr., ele au comunicat adevărul pentru oamenii acelor zile. Am ajuns în zilele noastre, şi ştim despre cosmos multe lucruri pe care cei de atunci nu le ştiau, tot felul de lucruri, şi aceleaşi capitole (şi restul Bibliei) sunt suficiente pentru a ne comunica şi nouă adevărul. Dacă Cristos îşi va mai întârzia venirea cu aproximativ 500 de ani, oamenii vor şti atunci mai multe decât ştim noi acum, dar Biblia le va comunica şi lor adevărul. Deci, indiferent dacă ne referim la individ, oricare ar fi nivelul educaţiei şi al complexităţii, sau la epoca în care trăim, cu toată cunoaşterea pe care o avem, Biblia este suficientă ca să răspundă la întrebările ridicate de realitate.

Când oamenii refuză răspunsul lui Dumnezeu, ei trăiesc împotriva revelaţiei dată în univers şi împotriva revelaţiei dată în ei înşişi. Ei neagă revelaţia lui Dumnezeu în *cine* sunt ei înşişi. Nu spun că necreştinii nu trăiesc în lumina existenţei reale. Dar spun că ei nu au nici un răspuns pentru a trăi în ea. Nu spun că nu au impulsuri morale, ci doar că nu au nici o bază pentru ele. Nu spun că o persoană cu un sistem necreştin (chiar şi cu un sistem radical cum ar fi budismul, sau hinduismul, sau mentalitatea şansei în Occidentul modern) nu ştie că obiectele există – problema este că nu are un sistem care să explice corelaţia subiect-obiect. De fapt, aceasta este damnarea lor, aceasta e tensiunea lor, că sunt nevoiţi să trăiască în lumina existenţei lor, care este lumina realităţii – realitate totală în toate aceste domenii – şi ei trăiesc în ea, dar nu au o explicaţie suficientă pentru vreunul din aceste domenii. Deci, cu cât sunt mai înţelepţi, cu cât sunt mai oneşti, cu atât simt mai mult tensiunea aceasta, şi aceasta este damnarea lor prezentă.

Oamenii nu se pot ascunde nicăieri pentru a scăpa de harul pe care l-au primit de la Dumnezeu, acela de a-i închide în realitatea care există. Şi dacă îi iubim pe oameni suficient de mult, dacă avem destulă compasiune, de cele mai multe ori putem găsi modalităţile de a ne apropia de ei, oricât de adâncă ar fi căderea lor. Asta vreau să spun. Nu trebuie să folosim o formulă universală pentru a ajunge la oameni, nici în evanghelizare, nici în apologetică.

Când spunem despre cineva că este pierdut, ne gândim că este pierdut în sens evanghelic, că este păcătos şi că are nevoie să-L accepte pe Cristos ca Mântuitor. Dar trebuie să înţelegem că oamenii aceştia nu ştiu că sunt pierduţi în sens evanghelic. Cum ar putea să ştie? Ei nu cred că există bine şi rău, nu cred că există un Dumnezeu, nu cred că există un absolut şi nu au nici un motiv să creadă că sunt păcătoşi. Puţini mai cred în vinovăţie. Nu mai există decât „boală" sau „sentimente de vinovăţie", sau „nonconformism sociologic". Nu există vinovăţie reală. Cât sens au pentru o astfel de persoană cuvintele noastre referitoare la acceptarea lui Cristos ca Mântuitor? Dar există şi un al doilea sens în care generaţia noastră este pierdută, şi anume acela că nu are semnificaţie în lumea aceasta, nu are scop, nu are morală, nu are o bază pentru legislaţie, nu are principii ultime, nu are răspunsuri finale pentru nimic. În sensul acesta, ea ştie că este pierdută. Dacă ne întoarcem la Biblie, Biblia afirmă clar că aceşti oameni sunt pierduţi în ambele sensuri – sunt pierduţi din punct de vedere evanghelic; dar fără Dumnezeu, ei sunt pierduţi şi în sens modern.

La aceasta putem răspunde prin existenţa unui Creator. De aceea, creştinismul nu începe cu „acceptă-L pe Cristos ca Mântuitor". Creştinismul începe cu: „La început Dumnezeu a creat cerurile (întregul cosmos) şi pământul." Acesta este răspunsul nostru pentru secolul al XX-lea şi starea lui pierdută. Abia apoi vom putea explica şi a doua stare de pierzanie (cauza originară a oricărei forme de pierzanie) şi vom putea da răspunsul pentru ea, care este în moartea lui Cristos.

În rezumat: Dumnezeu, în harul Lui, ne-a închis în totalitatea realităţii în răspunsurile biblice - anume că există motive întemeiate, adecvate şi suficiente pentru a şti că răspunsurile creştine sunt adevărate - în aşa măsură încât, dacă nu ne plecăm în faţa acestor răspunsuri, Biblia spune că suntem neascultători şi că ne facem vinovaţi.

Cine obiectează împotriva poziţiei că există motive întemeiate, adecvate şi suficiente pentru a *cunoaşte cu raţiunea noastră* adevărul creştinismului, rămâne în cele din urmă cu o *poziţie probabilă.* La un moment dat şi într-o anumită terminologie, el este lăsat să facă un salt al credinţei. Aceasta nu înseamnă că el nu este creştin, ci doar că oferă *încă o probabilitate* relativiştilor secolului al XX-lea, pentru care totul se reduce la probabilitate. De asemenea, mai oferă un salt al credinţei în afara raţiunii (sau cu o diminuare serioasă a raţiunii) unei generaţii căreia i s-au propus o mie de salturi ale credinţei în privinţa aspectelor cruciale ce ţin de viaţa umană. Repet că în felul acesta creştinismul rămâne o simplă probabilitate.

Desigur, este nevoie de credinţă pentru a deveni creştin, dar există două concepţii în legătură cu credinţa. Iată care sunt acestea. Una afirmă că credinţa ar fi un salt orb în întuneric. Un salt orb, în care credem ceva fără nici un fel de raţiune (sau fără o raţiune adecvată), pur şi simplu credem. Aceasta înţeleg eu printr-un salt orb al credinţei. Cealaltă concepţie despre credinţă, care nu are nici o legătură cu prima, absolut nici una, postulează că ni se cere să credem ceva şi să ne închinăm înaintea acestui ceva pe baza unor raţiuni întemeiate şi adecvate. Nu există nici o legătură între aceste două concepţii despre credinţă.

Concepţia biblică despre credinţă este reprezentată în mare măsură de a doua accepţiune, şi nu de prima. Nu ni se cere să încuviinţăm un salt orb al credinţei. Biblia ne învaţă că există motive întemeiate şi suficiente să ştim că aceste lucruri sunt adevărate. Dacă analizăm lucrarea lui Pavel, dar şi pe cea a lui Cristos, vedem că ei au răspuns necontenit la întrebări. Aici nu există noţiunea: „Taci şi crede." Aşa ceva nu există. Pavel a răspuns la întrebările evreilor, a răspuns la întrebările neevreilor, a răspuns întotdeauna la întrebări; iar Epistola către Romani a răspuns cu siguranţă atât la întrebările celor fără Biblie, cât şi la întrebările celor care aveau deja o Biblie.

Există motive întemeiate şi suficiente pentru a şti că aceste lucruri sunt adevărate. Ne-am ocupat deja de realitatea în sine şi am arătat că toată lumea trebuie să îşi pună problema realităţii, care constă în: (1) existenţa universului şi a structurii acestuia; (2) natura distinctă a omului; (3) la acestea mai putem adăuga un element, şi anume, examinarea istoricităţii Scripturii.

Dar acum putem pune o altă întrebare. Dacă e adevărat că există motive întemeiate şi suficiente care să ne convingă de adevărul creştinismului, de ce nu acceptă toată lumea răspunsurile suficiente?

Trebuie să înţelegem că creştinismul este religia cea mai uşoară din lume, fiindcă este singura religie în care Dumnezeu Tatăl, Cristos şi Duhul Sfânt fac totul. Dumnezeu este Creatorul; noi nu putem altera propria noastră existenţă sau existenţa altor lucruri. Putem modela alte lucruri, dar nu putem schimba faptul existenţei lor. Nu facem nimic pentru mântuirea noastră, pentru că Cristos a făcut totul. Nu trebuie să facem nimic. În toate celelalte religii trebuie să facem ceva – totul, de la arderea tămâii, de la sacrificarea primului născut până la aruncarea unei monede în farfuria de colectă – întregul spectru. Dar în creştinism nu trebuie să facem nimic. Dumnezeu a făcut totul: El ne-a creat şi L-a trimis pe Fiul Lui; Fiul

Lui a murit şi, fiindcă e infinit, El poartă vina noastră totală. Nu este nevoie să ne purtăm singuri vina, nici nu trebuie să merităm meritul lui Cristos. El face totul. Deci dintr-un punct de vedere, este cea mai uşoară religie din lume.

Dar acum putem răsturna afirmaţia aceasta, deoarece creştinismul este şi cea mai grea religie din lume, din acelaşi motiv. Esenţa răzvrătirii lui Satan şi a omului a fost dorinţa de autonomie; şi acceptarea credinţei creştine ne privează nu de existenţa noastră, nu de demnitatea noastră (de fapt, ea ne dă demnitate), ci ne privează total de autonomie. Nu noi ne-am creat, nu suntem un produs al întâmplării, nu suntem nimic din toate acestea; stăm în faţa Creatorului plus nimic, stăm în faţa Mântuitorului plus nimic – aceasta este o negare totală a autonomiei. Conştient sau inconştient (şi în cazul celor mai inteligenţi oameni este uneori conştient), când oamenii văd suficienţa răspunsurilor la propriul lor nivel, ei se ridică brusc împotriva umanităţi lor celei mai intime – nu umanitate în sensul că au fost creaţi pentru a fi umani, ci în sensul rău al cuvântului, începând de la Cădere. Din cauza aceasta, oamenii nu acceptă răspunsurile suficiente şi de aceea Dumnezeu îi consideră neascultători şi vinovaţi atunci când nu se închină.

Oamenii trăiesc împotriva revelaţiei pe care o primesc în ei înşişi. Ei neagă revelaţia lui Dumnezeu, care sunt ei înşişi şi întreaga realitate. O neagă, şi totuşi trebuie să trăiască cu ea. Când omul înţelege că există motive întemeiate şi suficiente, el se confruntă cu o problemă; fie că se pleacă înaintea acestor motive întemeiate şi suficiente, *închinându-se înaintea Persoanei din spatele acestor motive,* fie că refuză să I se plece.

Problema nu este că răspunsurile nu sunt bune, adecvate şi suficiente. Până când omul nu renunţă la autonomia lui, el *nu poate* accepta răspunsurile.

Raţionalismul

Unii au spus că felul în care discut eu „apologetica” este o formă de raţionalism.

În primul rând, este utilă definirea termenilor. *Raţionalist* este cineva care crede că omul poate începe cu sine şi cu raţiunea lui, plus ce observă, fără informaţii dintr-o altă sursă, şi să ajungă la răspunsuri finale cu privire la adevăr, etică şi realitate. În contrast cu cuvintele *raţionalist* ori *raţionalism, raţionalitatea* se referă la valabilitatea gândirii sau la posibilitatea raţionării.

Câţiva din cei care spun că sunt raţionalist spun că sunt şi aristotelic – cu alte cuvinte că gândirea mea este influenţată de Aristotel. Cine spune asta, de obicei (dacă nu întotdeauna) susţine că gândirea în termenii antitezei originează în Aristotel. Gândirea în termenii antitezei înseamnă că dacă ceva este adevărat, opusul lui nu este adevărat; sau dacă ceva este bine, opusul lui este rău. Ar fi bine să regândiţi acum tot ce am spus despre antiteză în *Dumnezeu care există,* dar şi în *Evadare din raţional.* În *Dumnezeu care există,* nota 5 din secţiunea a III-a, capitolul 3, cea referitoare la Heidegger, este importantă pentru această discuţie.

Heidegger şi alţii care susţin ideea că gândirea raţională în termenii antitezei a început o dată cu Aristotel nu au o bază istorică pentru aceasta. Gândirea raţională ca antiteză nu este înrădăcinată în Aristotel, ci în realitate: în primul rând, în realitatea existenţei obiective a lui Dumnezeu în antiteză cu inexistenţa Lui; în al doilea rând, în realitatea că Dumnezeu este un Dumnezeu personal-infinit pentru care nu toate lucrurile sunt la fel, în antiteză cu un Dumnezeu impersonal ori limitat, sau unul care nu face diferenţieri în domeniile adevărului şi moralei; în al treilea rând, în realitatea existenţei obiective a ceea ce Dumnezeu a creat în contrast cu ce nu a creat El; în al patrulea rând, în ceea ce oamenii fac sau creează, sau pictează, sau gândesc etc, în contrast cu ceea ce nu există. În morală, antiteza se bazează pe ceea ce se conformează caracterului lui Dumnezeu, în contrast cu ceea ce se opune acestuia.

Apoi, minţile noastre sunt create de Dumnezeu în aşa fel încât gândim prin antiteză: cu atât mai mult cu cât singurul mod în care cineva poate nega antiteza este pe baza antitezei. Nu

este surprinzător că Dumnezeu a făcut ca minţile noastre să gândească în categoria antitezei, căci aceasta se potriveşte realităţii existenţei Lui şi realităţii creaţiei Lui.

Când anumiţi oameni spun despre cei ce susţin raţionalitatea (cu referire la suficienţa şi natura adecvată a răspunsurilor creştine) că sunt aristotelieni sau raţionalişti, ar trebui să se oprească şi să se întrebe dacă nu cumva ei înşişi sunt prinşi în iraţionalitate, nu numai în această problemă, ci şi în alte domenii.

După cum am spus mai sus, raţionalistul este o persoană care crede că omul şi raţiunea lui ajung la răspunsurile finale, fără informaţii dintr-o altă sursă. Nimeni nu insistă mai mult ca mine că oamenii nu au răspunsuri finale privitoare la adevăr, morală şi epistemologie în afara revelaţiei lui Dumnezeu conţinute în Biblie. Acest lucru este adevărat în filozofie, în ştiinţă şi în teologie. Raţionalismul poate lua o formă seculară sau una teologică. În ambele însă, raţionalistul crede că pe baza raţiunii omului, plus ceea ce poate vedea despre el, răspunsurile finale sunt posibile. Cărţile mele insistă că omul nu poate genera singur răspunsuri finale. În primul rând, chiar şi înainte de Cădere, omul a fost finit şi a avut nevoie de cunoaşterea pe care i-a dat-o Dumnezeu (revelaţia). În al doilea rând, din pricina Căderii ea este cu atât mai necesară.

Aici v-aş sugera să recitiţi ilustraţia cu cartea ruptă în bucăţi, pe care am dat-o în *Dumnezeu care există.* În calitatea noastră de creştini, avem răspunsuri la întrebările pe care le ridică realitatea. Dar nu noi am găsit aceste răspunsuri, nu noi le-am generat, nu noi suntem originea răspunsurilor – le cunoaştem din revelaţia lui Dumnezeu. Şi aceasta este tocmai opusul raţionalismului.

Pe de altă parte, Biblia nu spune că omul nu are valoare. Conform acestei păreri, de la Cădere încoace omul nu poate face nimic, el stă pasiv şi deodată, lovit de un fulger coborât din cer, devine creştin. însă Biblia nu spune aşa ceva. După cum am spus, Biblia insistă că omul individual este vinovat înaintea lui Dumnezeu dacă nu se închină, în lumina suficienţei răspunsurilor biblice la întrebările ridicate de realitate. Individul are responsabilitatea de a se închina o dată ce este pus în faţa răspunsurilor pe care raţiunea le consideră suficiente şi *necesare.*[2]

Lucrarea Duhului Sfânt şi responsabilitatea pe care o am ca om creat după chipul lui Dumnezeu nu poate fi transpusă într-o formulă carteziană, matematică. Dar aceasta este cu totul altceva decât a spune, pe de o parte, că omul poate găsi răspunsurile finale numai prin raţiunea lui finită (şi căzută), sau, pe de altă parte, că omul, aşa cum este el acum, nu are valoare. Biblia respinge amândouă aceste poziţii.

Iar când vorbim despre echilibrul dintre lucrarea Duhului Sfânt şi responsabilitatea persoanei de a fi suficient de umilă pentru a renunţa la autonomia sa pentru a se umili în acceptarea răspunsurilor adecvate, şi noi la rândul nostru, dând aceste răspunsuri adecvate şi suficiente (pe care nu noi le-am generat, ci pe care le avem din Biblie), trebuie să ne rugăm în mod conştient pentru lucrarea Domnului. Formularea unor răspunsuri nu trebuie înţeleasă în opoziţie cu necesitatea de a fi atenţi să nu minimalizăm lucrarea Duhului Sfânt. Când vorbesc cu o persoană ori stau pe o platformă şi vorbesc în faţa a 5 000 de oameni sau răspund la întrebările lor, foarte adesea, mai adesea decât cred majoritatea oamenilor, eu mă rog pentru ei. Nu există nici o contradicţie între rugăciunea aceasta plină de aşteptare ca Dumnezeu să răspundă la ea şi afirmarea faptului că Biblia dă răspunsuri întemeiate, adecvate, suficiente şi necesare la întrebările pe care le ridică realitatea, iar omul, dacă nu se închină în faţa lor, se dovedeşte cu adevărat neascultător şi se face vinovat.

Evanghelizarea şi stilul de viaţă

Oamenii întreabă adesea: „Ce eşti?” iar eu răspund: „În esenţă, sunt un evanghelist”" Dar aceasta nu înseamnă, aşa cum înţeleg uneori oamenii, că un evanghelist nu acordă atenţie problemelor filozofice, intelectuale ori culturale.

Nu sunt un filozof profesionist, academic – nu aceasta este chemarea mea, şi mă bucur că am chemarea pe care o am; de asemenea, mă bucur la fel de mult că există oameni care au chemarea cealaltă. Dar când spun că sunt evanghelist, nu vreau să spun că filozofia mea nu este validă – eu cred că este. De exemplu, răspunsul pe care îl dau în *El există şi nu tace,* cred eu, este răspunsul real în domeniul epistemologiei. Aceasta nu înseamnă că toate răspunsurile mele sunt corecte. Nici că un filozof cu o orientare mai academică nu poate trata mai multe detalii necesare. Ce vreau eu să spun este că materialul cultural, intelectual sau filozofic nu trebuie separat de aducerea oamenilor la Cristos. Cred că discuţiile mele despre metafizică, morală şi epistemologie cu anumite persoane individuale fac parte din evanghelizarea mea la fel de mult ca momentul în care le arăt că sunt moralmente vinovaţi şi le spun că Cristos a murit pe cruce pentru ei. Nu văd sau nu sesizez aici o dihotomie: *aceasta* este filozofia mea şi *aceasta* este Evanghelia mea. Totul ţine de evanghelizarea oamenilor care sunt prinşi în cea de-a doua stare de pierzanie despre care am vorbit – aceasta fiind că ei nu au răspunsuri la întrebările referitoare la semnificaţie, scop şi aşa mai departe.

Trebuie să înţelegem întotdeauna, şi nu pot repeta suficient de mult lucrul acesta, că creştinismul este o doctrină centrată pe creaţie. El nu afirmă că, brusc, dintr-un motiv ciudat, apărut din senin, dacă Il accepţi pe Cristos ca Mântuitorul tău, eşti acceptat. Şi aceasta face parte din structura totală a lucrurilor. Creştinismul este un *sistem,* şi pot spune că nu am nici o scuză pentru folosirea cuvântului *sistem,* deşi nu trebuie să i se permită creştinismului să fie doar un sistem academic sau teoretic, ori un intelectualism mort. În sensul propriu al cuvântului, Dumnezeu este sistematic în creaţia şi revelaţia Lui.

Omul în întregul lui trebuie să ştie că acesta este adevărul, să acţioneze pe baza lui, să-1 trăiască în viaţa lui şi să se închine înaintea lui Dumnezeu. Dar el este un sistem, începe cu faptul că există un Creator, există un Dumnezeu, Dumnezeul triunic care există dintotdeauna. El a creat toate lucrurile, deci nu există nimic independent de El.

Aşadar, după cum văd eu lucrurile, apologetica nu trebuie separată de evanghelizare. De fapt, mă întreb dacă „apologetica" prin care oamenii nu sunt aduşi la Cristos ca Mântuitorul lor şi nu îi determină apoi să trăiască sub domnia lui Cristos în toate domeniile vieţii lor este cu adevărat o apologetică creştină. Există cu siguranţă loc pentru studiul academic al subiectului numit „apologetică", în- sensul apărării şi credibilităţii creştinismului, dar dacă acesta nu îi face pe studenţi să folosească materialul în felul în care am vorbit mai sus, putem să-i punem la îndoială valoarea.

Cu siguranţă că există loc pentru studiul foarte detaliat al filozofiei ca disciplină erudită. Şi aceasta poate fi o chemare creştină. Dar dacă acest curs ca întreg nu dă răspunsuri în aşa fel încât studentul să rămână cu ceva mai mult decât simpla probabilitate aplicată la creştinism, el este mult mai puţin decât poate şi trebuie să fie un curs de filozofie.

Eu cred că există o unitate a întregii realităţi, şi putem spune fie că orice domeniu de studiu este parte a evanghelizării (util într-un mod special anumitor oameni din lume); fie că nu există evanghelizare adevărată care să nu atingă întreaga realitate şi întreaga viaţă.

Există fără îndoială unii care vor aproba (şi lăuda) „stilul de viaţă", accentul pe comunitate pe care îl punem la L'Abri, dar care vor gândi foarte diferit despre învăţătura pe care o dăm noi aici. Dezaprobarea lor va viza de obicei ceva ce am tratat mai sus sub titulaturile de *Apologetică, Raţionalism* şi *Evanghelizarea şi stilul de viaţă.*

Desigur, comunitatea de la L'Abri nu este perfectă, dar ne bucurăm pentru ce a fost (şi este) ea în realitatea şi frumuseţea ei.

Pentru noi, realitatea comunităţii este *trăirea onestă* a adevărului. Fără certitudinea acestui adevăr şi fără conţinutul lui, chemarea la comunitate ar pluti în aer şi ar fi o utopie în plus. Realitatea comunităţii se bazează pe învăţătura ce se dă aici.

Chemarea noastră nu este să aducem un stil de viaţă alternativ, în lumina învăţăturii Scripturilor, crucial nu este cuvântul *comunitate,* nici forma practicii pe care o asumă comunitatea.

Noi suntem chemaţi în principal la adevărul înrădăcinat în Dumnezeu, în acţiunile şi revelaţia Lui; şi dacă acesta este adevărul adevărat, el atinge întreaga realitate şi întreaga viaţă, inclusiv baza adecvată şi practica comunităţii.

APENDICE B

Problema Bisericii pentru clasa mijlocie din a doua parte a secolului al XX-lea

Speranţa mea este că această carte va ajuta mişcarea evanghelică ortodoxă ca aducătoare de forţă şi frumuseţe în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Pentru ca mişcarea evanghelică să facă aceasta, ea trebuie să respecte trei principii:

1. Să păstreze în mod clar întreaga poziţie doctrinară a creştinismului istoric.
2. Să ofere un răspuns onest tuturor întrebărilor oneste. Ar fi nebiblic să spunem: „Crede numai".
3. Să arate, individual şi comunitar, că Dumnezeu există pentru secolul nostru, cu scopul de a dovedi că creştinismul istoric este ceva mai mult decât o simplă dialectică superioară sau o formă mai bună de integrare psihologică.

Există două sectoare ale societăţii noastre cu care nu am reuşit în general să comunicăm – intelectualii, pe de o parte, şi muncitorii, pe de alta. Faptul că Biserica este reprezentată în general de clasa mijlocie devine o problemă tot mai presantă astăzi, tocmai din cauza aceasta, dar şi fiindcă părinţii creştini îşi pierd copiii, aceştia nemaiacceptând să se revendice nici din rădăcinile familiei, nici din ale Bisericii locale.

În cele două domenii tot mai importante, cel al ideilor şi cel al aplicării moralei, majoritatea Bisericilor au puţine de spus fie intelectualilor, fie muncitorilor sau, prea adesea, tinerilor din familiile creştine.

De când lucrăm în Elveţia, am fost vizitaţi de mulţi copii ai creştinilor, sincer derutaţi, provenind din diferite ţări. Ei găsesc adesea că răspunsurile pe care le-au primit nu ating pur şi simplu problemele *lor*. Dar am făcut observaţia aceasta nu numai pornind de la oamenii, mulţi la număr, care vin la noi în Elveţia, ci şi în urma numeroaselor noastre călătorii în lumea occidentală, pentru a susţine prelegeri în diferite locuri.

De aceea, opinia mea este că dacă Biserica de azi este interesată cu adevărat să renunţe la formatul ei specific, al clasei mijlocii, şi să ajungă la intelectuali, la muncitori şi la tineri acolo unde sunt aceştia, trebuie să facă încercarea onestă şi curajoasă de a pune în practică toate cele trei principii enunţate la început. Încercând aici, la L'Abri, să le punem în practică, prin harul lui Dumnezeu, chiar şi total inadecvat, am văzut că mulţi oameni, bărbaţi şi femei din secolul al XX-lea, au fost atinşi de Evanghelie. Concluzia noastră ar fi că toate aceste trei principii sunt imperative, dacă Biserica doreşte în mod serios să atingă pe oamenii generaţiei noastre.

Nu credem că materialul şi concepţia acestei cărţi se limitează la câteva lucrări creştine exotice, atrăgătoare pentru un grup internaţional de oameni intelectuali şi creativi. Câţiva dintre cei ce şi-au făcut timp să înţeleagă materialul acesta îl folosesc acum în apropierea lor de cei lipsiţi de educaţie, obţinând rezultate încurajatoare. Le suntem mulţumitori pentru aceasta.

Mai mult, suntem convinşi că o utilizare accesibilă a acestui material va fi de folos şi în Bisericile „clasei de mijloc" şi în instituţiile ce formează astăzi o parte atât de însemnată a

mişcării evanghelice şi a ortodoxiei sale. În primul rând, ar da acelor Biserici, misiuni şi instituţii o nouă dimensiune a bogăţiei în Cristos. În al doilea rând, le va fi cu mult mai greu celor din jur să le respingă drept subcultură, drept ceva ce reprezintă, în mare parte, ziua de ieri. În al treilea rând, vor proteja generaţia viitoare. Creştinii se găsesc nu numai în pericolul de a nu înţelege, dar şi de a nu lua în serios problemele copiilor lor.

Trebuie să spun că sunt profund tulburat nu numai de ceea ce găsesc în Bisericile occidentale, ci şi de ceea ce întâlnesc între convertiţii creştini din alte ţări. Conferenţiind în faţa unor grupuri internaţionale, am fost de multe ori îndurerat din cauza celor educaţi în diferite şcoli de misiune şi aruncaţi apoi nepregătiţi în lumea secolului al XX-lea.

Lucrarea Duhului Sfânt nu trebuie niciodată minimalizată, dar nicăieri în Scripturi nu găsim lucrarea Duhului Sfânt drept scuză pentru lene sau pentru lipsa de dragoste din partea celor cu responsabilităţi creştine. De asemenea, Duhul Sfânt nu ajunge niciodată demodat, în sensul rău al termenului.

Un cuvânt de avertizare aici. A înţelege şi a aplica principiile pe care am căutat să le formulăm nu înseamnă doar a memora un cadru static ori o terminologie; aceasta ar putea fi o fundătură în plus. Una din marile bucurii ale lucrării noastre este să vedem cum mulţi tineri şi încă şi mai mulţi învăţători maturi duc gândirea aceasta în disciplinele lor academice şi în artele lor, dezvoltând-o în direcţia propriului lor domeniu de interes.

În efortul de a face faţă problemelor care se ivesc, există două lucruri ce trebuie evitate cu orice preţ, indiferent dacă suntem implicaţi în educaţie, în lucrarea misionară sau în vreun alt aspect al vieţii Bisericii locale.

În primul rând, nu trebuie să acceptăm situaţia prezentă din inerţie, din cauza celor care vorbesc despre problema tinerilor din Biserici şi despre misiuni, dar care nu doresc să pună în discuţie lucrurile familiare lor din cauză că este prea dureros pentru ei. Problema este că Bisericile evanghelice ortodoxe, instituţiile şi programele lor sunt azi adesea sub controlul celor care intră în categoria acesta. Controlul acesta este atât de natură organizaţională, cât şi financiară. Astfel, există tendinţa de a nu „clătina barca”. Responsabilitatea aceasta nu poate fi împlinită de tinerii înşişi, nici numai de tinerii pastori şi tinerii misionari.

Creştinii maturi, şi creştinii în poziţii cu responsabilitate, trebuie să-şi adune curajul pentru a distinge, sub călăuzirea Duhului Sfânt, între adevărul biblic neschimbător şi lucrurile care au devenit doar confortabile pentru noi. Adesea îi auzim pe oameni vorbind despre „Evanghelia simplă”, când în realitate nu le pasă suficient de mult de cei din afara Bisericilor sau de propriii lor copii pentru a fi dispuşi să se confrunte cu întrebarea ce ar putea însemna predicarea Evangheliei simple într-o situaţie schimbătoare şi complexă.

În al doilea rând, trebuie evitată dezvoltarea unui snobism sau elitism intelectual şi cultural. Acesta se poate produce foarte uşor dacă nu ne ajutăm unii pe alţii să nu cădem în el. O astfel de atitudine întristează Duhul Sfânt, distruge în loc să zidească şi este cât se poate de urâtă.

Vom face greşeli, dar prin harul lui Dumnezeu trebuie să ne străduim să evităm aceste două erori.

După mai multă reflecţie şi după experienţa practică acumulată în mai multe ţări, sugerez ca în activitatea de instruire a tinerilor de a participa şi ei din plin la lucrarea creştină din zilele noastre să fie reţinute următoarele două concepte.

În primul rând, trebuie să ne amintim că cei ce formează trupul Bisericilor şi instituţiile sunt şi ei mieii lui Dumnezeu. Şi ei au tot atâta nevoie de îngrijire şi de ajutor ca şi intelectualii, oamenii cu multă creativitate şi tinerii care devin oameni ai secolului al XX-lea. Când un pastor acceptă chemarea de a lucra într-o anumită Biserică, chemarea lui este să păstorească întreaga congregaţie. Trebuie hrăniţi şi păstoriţi şi cei cărora nu le pasă deloc de noile probleme. De aceea, predicarea şi învăţătura date în Bisericile evanghelice ale clasei de

mijloc nu trebuie să fie de aşa natură încât să îi deruteze, să îi rănească şi să îi priveze de hrană.

Pe de altă parte, la serviciile generale ale Bisericii ori la lecţiile de studiu biblic nu trebuie învăţat nimic care va trebui dezvăţat atunci când tinerii, sau alţii, citesc ori discută problemele mai în profunzime sau urmează studii universitare. Sugerez că şcoala duminicală, lecţiile de studiu biblic şi materialul educaţional trebuie pregătite ţinând seama de toate aceste lucruri. Trebuie să ne punem întrebarea: „Este materialul acesta de aşa natură încât poate fi extins la optsprezece ani de studiu, fără să se dovedească fals?"

Aceasta va însemna mai multă atenţie acordată pregătirii predicilor, materialului pentru lecţii, notiţelor pentru studiul biblic şi aşa mai departe. Nu toţi vor deveni specialişti în domeniu, dar toţi vor putea fi ajutaţi dacă şcolile creştine, seminariile şi colegiile teologice, Şcolile biblice, institutele de instruire a misionarilor şi editurile vor elabora un program pentru a evita vechile greşeli şi omisiuni, şi vor adăuga în rândurile personalului lor câţiva oameni instruiţi să gândească în termenii unei apologetici culturale totale. Programul poate fi făcut în aşa fel încât să devină operativ la o anumită dată, să zicem peste trei ani.

Astfel, prima mea sugestie ar fi: învăţătura şi predicarea generală trebuie să fie de aşa natură încât să-i hrănească şi să-i îngrijească pe cei ce formează trupul congregaţiei ori al instituţiei, reţinând totuşi că nu trebuie predat nimic ce ar trebui dezvăţat mai târziu, la confruntarea cu problemele mai adânci.

În al doilea rând, sugerez să se pună deoparte nişte momente speciale în Biserică, în instituţie sau în misiune, pentru ca cei ce se confruntă, sau încep să se confrunte, cu problemele specifice secolului al XX-lea să primească ce au nevoie. Ocazia aceasta poate fi o conversaţie, o discuţie sau un seminar. Ar fi foarte bine dacă cei neafiliaţi unei Biserici ar putea fi atraşi şi ei în discuţie. Nu este nevoie de o întrunire mare sau foarte mediatizată, ci mai degrabă de o întrunire a acelora din Biserică şi din afara Bisericii care doresc să aibă succes. Acest succes nu trebuie să fie pur intelectual, deoarece dacă pătrundem suficient de adânc în problemele intelectuale, ajungem la problemele şi realităţile spirituale profunde. Şi dacă mergem suficient de în profunzime din punct de vedere spiritual, atingem şi problemele şi realităţile intelectuale reale.

Oamenii, bărbaţi şi femei, instruiţi în felul acesta vor avea atunci ocazia ca, mergând în străinătate sau în zone nefamiliare, să înţeleagă problemele cu care se confruntă oamenii secolului al XX-lea.

Deci mi se pare că un curs de omiletică sau de apologetică, ce nu încearcă în mod conştient să introducă aceste două sugestii astăzi, se îndreaptă spre eşec şi durere.

Conferinţele creştine etc. ar putea să facă loc unor dezbateri mai profunde şi mai extinse ale acestor considerente. Desigur, şi cei cu responsabilităţi în programele de radio şi televiziune ar putea găsi măcar nişte spaţii reduse pentru cei ce, în multe locuri, formează majoritatea populaţiei.

În felul acesta toţi pot fi hrăniţi şi, dacă aceste idei nu sunt introduse prea repede, ci mai degrabă punându-se accentul pe creşterea spirituală, pe dragoste şi pe înţelegere, nu va fi nevoie să existe două „Biserici" sub acelaşi acoperiş, nici de vreo explozie.

Dar, aş spune eu, sunt preferabile nişte valuri mici în loc să permitem ca cei din afara Bisericii sau propriii noştri tineri care tânjesc după răspunsuri reale să se înece cu praful mult prea prezent în jurul nostru.

APENDICE C

Practica adevărului

Cât priveşte primul principiu discutat la începutul Apendicelui B (*Să se păstreze clar întreaga poziţie doctrinară a creştinismului istoric),* mi se pare că problema centrală a ortodoxiei evanghelice în a doua jumătate a secolului al XX-lea priveşte *practicarea* acestui principiu. Aceasta mai ales dacă ne gândim la mentalitatea spirituală şi intelectuală predominantă în secolul nostru. Orice discuţie asupra metodelor şi programelor trebuie să fie secundară în comparaţie cu această problemă centrală.

Dacă renunţăm la accentuarea clară şi univocă a adevărului, în sensul antitezei, se întâmplă două lucruri: în primul rând, creştinismul generaţiei următoare ca creştinism adevărat slăbeşte; în al doilea rând, vom comunica numai cu acea parte, tot mai mică, din comunitate ce mai gândeşte încă în termenii vechii concepţii despre adevăr. Noi nu minimalizăm lucrarea Duhului Sfânt, dar trebuie să ţinem minte că responsabilitatea noastră este să comunicăm în aşa fel încât cei ce aud Evanghelia s-o şi înţeleagă. Dacă nu comunicăm clar pe baza antitezei, mulţi vor interpreta în felul lor propriu Evanghelia, în formele lor de gândire relativiste, chiar recurgând la sentimentele psihologice de vinovăţie în locul adevăratei vinovăţii morale înaintea Dumnezeului sfânt şi viu. Dacă răspund în felul acesta la Evanghelie, înseamnă că nu au înţeles-o: ei sunt încă pierduţi, iar noi am eşuat în sarcina noastră de a predica şi de a comunica Evanghelia pentru generaţia noastră.

Unitatea creştinismului evanghelic sau ortodox trebuie să se centreze în jurul acestei accentuări a *adevărului.* Acest lucru este întotdeauna important, dar este de două ori mai important când suntem înconjuraţi de atâţia pentru care conceptul de adevăr, în sensul antitezei, este considerat absolut de neimaginat.

Într-un astfel de cadru, problema comunicării este serioasă; ea poate fi depăşită doar prin enunţuri negative ce stipulează clar ce *nu* vrem să spunem, pentru ca omul secolului al XX-lea să înţeleagă enunţurile pozitive pe care *vrem* să le comunicăm. Mai mult, într-o epocă a sintezei, oamenii nu vor lua în serios protestele noastre legate de adevăr, decât dacă vor vedea prin acţiunile noastre că noi *practicăm* adevărul şi antiteza în unitatea pe care încercăm s-o stabilim în activităţile noastre. Fără aceasta, într-o epocă a relativismului, nu ne putem aştepta ca Biserica evanghelică ortodoxă să însemne prea mult pentru cultura în care ne aflăm, sau chiar pentru copiii crescuţi în Biserică. Ceea ce încercăm să spunem în învăţătura sau predicarea noastră va fi înţeles prin forma de gândire a sintezei. De aceea, dacă vrem ca mărturia şi evanghelizarea noastră să fie cu semnificaţie pentru generaţia noastră şi în cursul istoriei, sunt imperative atât înţelegerea clară a importanţei adevărului, cât şi practicarea clară a acestuia, chiar şi dacă trebuie să plătim un preţ pentru aceasta.

Am impresia că unii evanghelici abandonează orice încercare serioasă de a prezenta adevărul şi antiteza. A existat tendinţa de a se trece de la lipsa de seriozitate a Bisericii privind adevărul la aceeaşi tendinţă în privinţa cooperării mai largi. Aceasta sfârşeşte adesea cu negarea importanţei adevărului doctrinar, cel puţin în practică, dacă nu la un nivel teoretic.

Mulţi evanghelici, pe bună dreptate tulburaţi de concepţia noii teologii despre Scriptură şi universalism, încearcă să contracareze aceste erori, însă nu se întorc de fapt destul

de mult înapoi pentru a stabili o linie clară de demarcaţie între adevăr şi eroare, care să reziste pentru generaţia viitoare. Inevitabil, generaţia viitoare tinde să meargă mai departe în direcţia deja stabilită şi, dacă aceasta se îndreaptă deja spre sinteză, ei o vor duce şi mai aproape de noua teologie. De aceea, pentru a evita lucrul acesta, trebuie să analizăm cu atenţie ce înseamnă *în practică,* în problemele eclesiastice şi în evanghelizare, adevărul şi antiteza.

Astfel, trebuie să spun că, în ciuda (şi chiar din cauza) angajamentului personal pentru evanghelizare şi cooperare între creştini, întrevăd vremuri când singura modalitate de a arăta clar seriozitatea implicării într-o lucrare sau într-o activitate în care Evanghelia va fi predicată este aceea de a *nu* accepta un rol oficial, în condiţiile în care vor participa învăţători a căror *doctrină* este cunoscută ca fiindu-ne vrăjmaşă. Într-o epocă a relativismului, *practicarea* adevărului, atunci când trebuie plătit un preţ pentru el, este singurul mod de a face lumea să ia în serios declaraţiile noastre referitoare la adevăr. Cooperarea şi unitatea ce nu duc la o viaţă şi la o doctrină curată sunt la fel de greşite şi de incomplete ca o ortodoxie ce nu duce la interesul pentru cei pierduţi şi la căutarea lor.

Dar trebuie evitat şi pericolul care vine din direcţia opusă. Unii din cei ce luptă pentru adevăr au subminat poziţia aceasta nu numai prin pierderea frumuseţii şi a dragostei ci şi, în practică, prin pierderea adevărului în vorbirea despre oameni.

Prea adesea singura antiteză pe care am prezentat-o lumii şi copiilor noştri a fost *să vorbim* despre sfinţenie sau *să vorbim* despre dragoste, în loc să practicăm împreună sfinţenia şi dragostea ca adevăr, în antiteză cu ceea ce e fals în teologie, în Biserică şi în cultura contemporană.*

* Bazat pe expunerea prezentată la Congresul pentru Biblie de la Berlin

Glosar

absolut, Concept care nu poate fi modificat de variabile precum cultura, psihologia individuală sau de anumite circumstanţe, fiind autosuficient şi imuabil.

adevăr propoziţional, Adevăr care poate fi comunicat sub forma unei aserţiuni în care se afirmă sau se neagă fie un predicat, fie un complement al unui subiect.

agnostic, Persoană care nu îşi propune să cunoască sau care neagă posibilitatea cunoaşterii existenţei lui Dumnezeu.

analiză lingvistică, Ramură a filozofiei care doreşte să ţină filozofia departe de confuzia conceptualizării în contextul limbilor naturale. Sarcina filozofiei este aceea de a clarifica aspectele care se văd lămurit, mai degrabă decât de a oferi explicaţii.

antropologie, Disciplină care studiază omul în relaţionarea cu alţii şi cu sine însuşi; spre exemplu, studiul psihologiei, sociologia, tot ceea ce priveşte omul.

antinomianism, Susţine că, potrivit învăţăturii biblice, legea morală nu prezintă nici un folos şi nu obligă.

antifilozofie, Multe dintre formele filozofiei moderne care au renunţat la orice încercare de a realiza o unificare a întregii gândiri şi a vieţii, pe cale raţională, antiteză, Opoziţie dialectică de contrast între două fenomene (spre exemplu, „bucuria" este antiteza „necazului"),

apologetică, Disciplină a teologiei care se ocupă cu apărarea şi comunicarea adevărului creştin.

arhetip, Psihanalistul Jung a interpretat simbolurile onirice care au apărut în mod repetat de-a lungul istoriei omului şi le-a numit arhetipuri.

ateu, Persoană care nu crede în existenţa lui Dumnezeu.

autentificare de sine, Termen folosit de existenţialişti, prin care omul îşi validează existenţa printr-un act de voinţă sau un sentiment al spaimei.

comunicare, Transmiterea ideilor şi a informaţiei.

conotaţie, Implicaţie a sensului cuvintelor care nu reiese din simpla lor definiţie.

cosmologie, Teoria naturii şi a principiilor universului

dada, Nume conferit unui curent al artei moderne iniţiat la Ziirich, în 1916. Ales la întâmplare dintr-un dicţionar francez, numele desemnează un „căluţ de lemn care se leagănă".

determinism, Doctrină conform căreia acţiunile omului nu sunt libere, ci sunt rezultatul unor cauze psihologice şi a unor compoziţii chimice care creează iluzia unei voinţe libere.

dialectică, Principiu al schimbării care se desfăşoară într-o mişcare triadică. O teză îşi reclamă antiteza. Cele două sunt dizolvate într-o sinteză, care la rândul ei devine o teză, iar procesul continuă în aceeaşi manieră.

dihotomie, Divizarea în două secţiuni total separate. Termen folosit în această carte pentru a desemna o separare, în interiorul fiinţei umane, între raţional şi logic, pe de o parte, şi semnificaţie şi credinţă, pe de altă parte.

epistemologie, Disciplină filozofică preocupată de teoria cunoaşterii, de natura, limitele şi validitatea acesteia.

existenţial, Care se referă la un permanent contact cu realitatea existenţei şi preocuparea pentru aceasta. Realitatea empirică opusă teoriei despre aceasta.

existenţialism, Teorie modernă despre om care susţine că experienţa umană nu poate fi descrisă în termeni ştiinţifici sau raţionali. Existenţialismul accentuează nevoia de a lua decizii cruciale în condiţiile libertăţii omului, într-o lume contingentă şi, aparent, lipsită de scop.

experienţă finală, Termen întrebuinţat de Karl Jaspers care conceptualizează o experienţă crucială, suficient de marcantă pentru a oferi speranţa unui sens al vieţii.

fiinţare, Termen care desemnează sfera existenţei.

impresionism, Mişcare în artele vizuale, climax al tendinţelor clasiciste ale picturii franceze a secolului al XlX-lea, moment din care se revendică arta modernă. Intenţia acestei mişcări o constituie reproducerea efectului luminii asupra obiectelor din natură, în urma unei analize atente a culorii.

logică, Ştiinţa raţionării corecte. Consecinţa predictibilă şi inevitabilă a analizei raţionale. Logica clasică permitea afirmaţia „A” este „A”, iar „A” nu poate fi egal cu „non-A”.

metodologie, Studiul procedurilor şi a principiilor care abordează problema adevărului şi cea a cunoaşterii.

misticism, Comportă două sensuri:(l) tendinţa de a căuta comuniunea cu realitatea ultimă a „divinului” prin intuiţie imediată, percepţie pătrunzătoare sau iluminare; (2) speculaţie vagă, lipsită de orice temei.

monolitic, Care constituie un întreg nediferenţiat. În termenii culturii moderne, care transmite un mesaj unificat.

nihilism, Negarea oricăror temeiuri obiective ale adevărului. Credinţa că existenţa este în esenţă lipsită de sens şi valoare, credinţă cu efecte devastatoare asupra societăţii şi a individului.

„nivelul superior”, Termen care denotă ceea ce în gândirea modernă se ocupă de semnificaţie şi sens, dar care nu poate fi supus verificării prin trimitere la lumea concretă a faptelor, „nivelului inferior”.

panteism, Doctrina identificării lui Dumnezeu cu natura. Universul este o extensie a esenţei lui Dumnezeu, mai degrabă decât creaţia specială a lui Dumnezeu.

pragmatism, Sistem de gândire care face din consecinţele practice ale unei convingeri testul ultim al adevărului.

presupoziţie, Credinţă sau teorie care e acceptată înaintea următorului pas al demersului logic. Un asemenea postulat aprioric afectează adesea, conştient sau inconştient, procesul argumentării ulterioare.

raţional, Care are în vedere sau se referă la puterea omului de a raţiona în manieră logică şi cu consecvenţă.

raţionalism, vezi umanism, (1)

romantic, O perspectivă asupra vieţii care nu se fundamentează pe un fapt dat, fiind rezultatul direct al unui optimism exagerat.

semantică, (1) Ştiinţa studiului dezvoltării sensului şi uzanţei cuvintelor şi a limbii; (2) valorificarea conotaţiilor şi ambiguităţilor aflate în cuvinte.

substanţial, Termen folosit pentru a denota gradul de vindecare a omului aflat în relaţie cu Dumnezeu, cu semenii săi, cu sine însuşi, vindecare ce ar trebui să transpară în viaţa unui creştin, încă nu perfectă, dar una care există cu adevărat.

suprarealism, Formă a artei plastice care produce o imagistică a fantasticului şi incongruenţei, prin juxtapuneri şi combinaţii neobişnuite, corelate cu dadaismul şi zona subconştientului.

sinteză, combinarea adevărurilor parţiale ale unei teze şi ale antitezei sale într-o formă emancipată a adevărului; vezi dialectica.

umanism, Comportă două sensuri: (1) orice filozofie sau sistem de gândire al cărui punct de pornire în căutarea unei semnificaţii unificatoare a vieţii este omul însuşi; (2) acea sferă a gândirii umaniste în sensul mai larg al celor spuse mai sus, care accentuează speranţa într-un viitor optimist al omenirii.

„umanitatea” omului, Caracteristici ale omului, precum nevoia de semnificaţie, dragostea, raţionalitatea şi teama de nefiinţă, care îl disting de animale şi maşină, dovedind că este creat după chipul unui Dumnezeu personal.

validitate, Care a fost autentificat printr-o trimitere la probe bine întemeiate şi suficiente.

verbalizare, Formularea unei propoziţii în cuvinte.

verificare, Procedura impusă în procesul de stabilire a adevărului sau falsităţii unei aserţiuni.

CARTEA A DOUA

EVADAREA DIN RAŢIONAL

Cuvânt înainte

Dacă cineva doreşte să plece în străinătate pentru o perioadă mai lungă, se va pregăti, fără îndoială, învăţând limba ţării care îl va primi.

Nu este suficient doar atât, mai ales dacă el doreşte să comunice realmente cu cei printre care va trăi. El va trebui să studieze modul lor de a gândi pentru ca să-i înţeleagă şi să le comunice mesajul său.

Creştinii se găsesc, în toate epocile, în faţa aceleiaşi probleme: cum să vorbească în aşa fel încât să fie înţeleşi de contemporanii lor? Problemă nerezolvabilă, dacă nu se ia cunoştinţă de realitatea care se modifică fără încetare. Dacă vrem să comunicăm credinţa creştină într-un mod eficient, trebuie să cunoaştem şi să înţelegem modul de a gândi al timpului nostru. Acesta variază în funcţie de locuri şi mai ales în funcţie de naţiuni. Totuşi, anumite caracteristici proprii epocii noastre se regăsesc peste tot şi la acestea vreau să mă refer în cartea de faţă.

Nu am intenţia să satisfac o curiozitate pur intelectuală, ci mai degrabă să demonstreze clar în cursul acestui studiu care sunt consecinţele practice ale unei evaluări juste a acestor curente de gândire.

Unii se vor mira că am ales opera lui Toma d'Aquino ca punct de plecare al acestei analize. Dar sunt convins că studiul nostru impune un context care să fie în acelaşi timp istoric şi filozofic. Nu putem înţelege gândirea modernă fără să cunoaştem evenimentele care au determinat istoric atât situaţia actuală, cât şi evoluţia gândirii filozofice în diversele sale faze. Numai atunci vom putea prezenta diferitele mijloace de a comunica un adevăr schimbător într-o lume în perpetuă devenire.

CAPITOLUL

Unu

Natură şi Har

Originea omului modern poate fi derivată din mai multe epoci istorice. Eu o voi fixa în epoca lui Toma d'Aquino (1225-1274), a cărui învăţătură a schimbat in mod real faţa lumii. El este cel care a deschis dezbaterile asupra ceea ce se numeşte „natura şi harul”, concept pe care îl voi prezenta sub forma diagramei următoare:

HAR

NATURĂ

Această diagramă, dezvoltată în aşa fel încât să includă tot ceea ce implică fiecare termen, se prezintă astfel:

HARUL, NIVEL SUPERIOR	Dumnezeu Creatorul; Cerul şi lucrurile cereşti; nevăzutul şi influenţa lui pe pământ; sufletul omului; unitatea.
NATURA, NIVEL INFERIOR	Creaţia, pământul şi lucrurile pământeşti; vizibilul (natura + omul) şi ceea ce face acesta pe pământ; trupul omului; diversitatea.

Până la epoca lui Toma d'Aquino formele de gândire ale omului suferiseră influenţa bizantină, lucrurile cereşti prevalau asupra lucrurilor terestre, caracterul lor sacru interzicând orice reprezentare realistă. Astfel, Maria şi Cristos nu erau niciodată reprezentaţi realist, ci doar sub formă de simboluri. Dacă luăm, de exemplu, unul din mozaicurile bizantine din epoca respectivă care decorează Baptisteriul din Florenţa, nu este Maria cea pe care o vedem, ci simbolul ei.

De altfel, natura în sine, arborii şi munţii, nu prezenta interes pentru artist decât în măsura în care făcea parte din lumea sa. Ascensiunea în munţi, de exemplu, n-avea nici un farmec în sine, ea devenind atractivă abia sub influenţa ideilor noi. Astfel, până la epoca lui Toma d'Aquino, reprezentarea simbolică a lucrurilor cereşti, foarte sfinte şi foarte îndepărtate, este de o importanţă copleşitoare, în timp ce natura rămâne aproape ignorată. Cu Toma d'Aquino asistăm la adevăratul început al Renaşterii şi al umanismului său.

Gândirea acestui filozof nu implica o separare totală între har şi natură, ci între acestea doua exista o anumită unitate. După el, filozofii s-au străduit vreme îndelungată să definească această unitate între natură şi har, în speranţa că i-ar putea stabili un fundament raţional. Trebuie să adăugăm că, în mod cert, d'Aquino nu ar fi fost încântat de toate dezvoltările ulterioare ale gândirii sale, o dată cu trecerea anilor.

Dar Renaşterea a avut mai multe consecinţe salutare. În particular, ea a creat o concepţie mai justă asupra rolului naturii. Conform Bibliei, natura, care este opera lui Dumnezeu, este importantă şi nu trebuie dispreţuită, asemeni trupului privit în relaţie cu sufletul. Frumuseţea este şi ea importantă, iar viaţa sexuală nu este nicidecum greşită în ea însăşi. Toate acestea decurg din faptul că, fiind un dar al lui Dumnezeu făcut omului, natura este bună şi omul care dispreţuieşte aceste lucruri, dispreţuieşte de fapt ceea ce Dumnezeu a creat, şi în consecinţă pe Dumnezeu însuşi.

Poluarea şi moartea omului: Concepţia creştină despre ecologie tratează în detaliu perspectiva biblică asupra naturii.

Toma d'Aquino şi omul autonom

Putem acum să abordăm raportul dintre natură şi har dintr-un alt unghi. Deşi repunerea naturii la locul care-i revenea de drept a avut câteva consecinţe fericite, ea a devenit cu timpul, după cum vom vedea, un ferment al distrugerii. În gândirea lui Toma d'Aquino, voinţa omului este căzută, dar nu şi intelectul său. Această înţelegere incompletă a Căderii, contrară Bibliei, este cauza tuturor dificultăţilor ulterioare. O dată cu trecerea timpului, intelectul omului a ajuns să fie considerat autonom.

Această autonomie se exprimă în mai multe feluri în opera lui Toma d'Aquino; ea favorizează, de exemplu, dezvoltarea teologiei naturale, şi aceasta independent de Scripturi. Cu toate acestea, el dorea să menţină unitatea şi afirma ca există o corelaţie între teologia naturală şi Scriptură. Dar este necesar să subliniem aici că exista de acum înainte un domeniu unde gândirea era cu adevărat liberă, autonomă.

Plecând de la acest principiu al autonomiei, filozofia se eliberează la rândul ei tot mai mult de revelaţie şi, rupând-o complet cu Scripturile, îşi deschide aripile şi îşi ia zborul încotro doreşte. De atunci, această tendinţă care nu era totuşi nouă, s-a conturat şi s-a afirmat tot mai mult. Departe de a rămâne izolată doar în teologia filozofică a lui Toma d'Aquino, ea avea să câştige în curând domeniul artelor.

Trebuie să constatăm o slăbiciune a sistemului nostru educativ contemporan: avem tendinţa de a ignora asocierile dintre diversele discipline şi de a le trata separat, fapt care se constată atât în învăţământul creştin, cât şi în cel laic. Este unul din motivele pentru care marea schimbare petrecută în generaţia noastră i-a luat pe creştinii evanghelici prin surprindere. Noi am abordat exegeza ca exegeză, teologia ca teologie, filozofia ca filozofie. La fel am procedat cu arta şi cu muzica, neînţelegând că, de fapt, toate acestea îl privesc pe om, şi deci, n-ar putea fi izolate unele de altele.

După Toma d'Aquino putem observa această interrelaţie a teologiei, filozofiei şi artelor în mai multe direcţii.

Pictori şi scriitori

Cimabue (1240-1302), profesorul lui Giotto (1267-1337), a fost primul artist supus acestei influenţe. Toma d'Aquino a trăit intre anii 1225-1274, deci artele au fost foarte devreme influenţate de aceasta nouă tendinţă. În loc să reprezinte subiectele de deasupra liniei care separă natura şi harul doar ca pe nişte simboluri, în manieră bizantină, Cimabue şi Giotto au început să picteze natura în manieră realistă. Această schimbare nu a fost nici radicală, nici imediată. În timpul acestei perioade de tranziţie, artiştii au avut tendinţa de a conferi

reprezentării subiectelor o importanţă secundară, după cea a reprezentării naturii, continuând totuşi s-o reprezinte pe Maria, de exemplu, ca pe un simbol.

În literatură, asistăm la o evoluţie identică la Dante (1265-1321), la Petrarca (1304-1374) şi Boccaccio (1313-1375). Dante a început să scrie în acelaşi mod în care aceştia pictau. Totul a început să se schimbe pornind de la ideea că natura este importantă. Petrarca este primul om despre care auzim spunându-se că a urcat pe munte din simplă plăcere. Acest interes faţă de natura pe care a făcut-o Dumnezeu este, după cum am văzut, întru totul legitim. Dar Toma d'Aquino a deschis calea unui umanism autonom, unei filozofii autonome, când, luând amploare, mişcarea nu a întârziat să pătrundă în toate domeniile.

Natura opusă Creaţiei

Să remarcăm aici principiul vital conform căruia o dată ce natura devine autonomă, ea începe să „înghită" harul. De-a lungul Renaşterii, de la Dante la Leonardo da Vinci, natura îşi afirmă tot mai mult autonomia, îndepărtându-se de Dumnezeu pe măsură ce filozofii devin tot mai liberi. În momentul de apogeu al Renaşterii, natura înghite complet harul. Aceasta afirmaţie poate fi demonstrată în multe feluri.

Vom examina pentru început o miniatură pictată în jurul anului 1415, care se intitulează Grandes Heures de Rohan. Ea ilustrează istoria unui miracol, temă curentă pe atunci. Cu ocazia fugii în Egipt, Maria, Iosif şi copilul trec pe lângă câmpul unde un om îşi seamănă sămânţa şi se produce un miracol. La o oră după trecerea Sfintei Familii, grâul este deja mare, gata pentru recoltat. În timp ce omul îşi recoltează grâul, vin soldaţii trimişi în urmărirea Sfintei Familii şi îl întreabă dacă s-a scurs mult timp de când aceasta a trecut pe acolo. Omul răspunde că Iosif, Maria şi Copilul au trecut pe acolo pe când el semăna, aşa că soldaţii fac cale întoarsă. Nu este istoria cea care ne interesează aici, ci felul în care este concepută miniatura. În primul rând, există o mare diferenţă de proporţii între grupul format din Iosif, Maria, Copilul Isus, un servitor şi un măgar, dispuşi cu toţii în partea de sus a tabloului, dominându-1 prin mărime, şi micile siluete ale soldaţilor şi a omului cu secera în mână, în partea de jos a tabloului. În al doilea rând, mesajul miniaturii este comunicat nu numai prin dimensiunea personajelor din partea superioară a picturii, ci şi prin fundalul aurit al părţii superioare. Avem aici o reprezentare artistică totală a raportului dintre natură şi har.

Acesta este vechiul concept, în care harul deţine poziţia predominantă, în timp ce natura ocupă foarte puţin loc.

În Nordul Europei, Van Eyck (1380-1441) a fost cel care a dat naturii o importanţă nouă, reprezentând-o aşa cum este. În 1410, o dată foarte importantă în istoria artelor, el a pictat o miniatură care, în ciuda dimensiunilor ei foarte reduse (în jur de 12/7 cm), este totuşi o operă esenţială, deoarece conţine primul peisaj realist. Toţi pictorii Renaşterii s-au inspirat din ea. Tema este botezul lui Isus, Căruia pictorul îi consacră totuşi un loc redus în tablou. În planul secundar: un râu, un castel adevărat, case, munţi – un peisaj autentic – ceea ce arată clar că natura a devenit preeminentă. După aceasta, peisajele se răspândesc rapid în pictura din toată Europa.

Madona cancelarului Rolin a lui Van Eyck, pictată în 1435, – astăzi la Luvru – reprezintă etapa următoare. Cancelarul Rolin, în picioare în faţa Mariei, are aceleaşi dimensiuni ca ea, şi apare aici un detaliu semnificativ: Maria nu mai este un personaj îndepărtat, dominând silueta cancelarului, cum erau înfăţişaţi donatorii anterior, ci acesta este egal cu Maria, deşi are mâinile împreunate într-o atitudine de rugăciune. De aici înainte problema va fi: cum trebuie rezolvat echilibrul dintre natură şi har?

Un alt pictor de o importanţă considerabilă, Masaccio (1401-1428), va merge un pas mai departe decât Giotto (mort în 1337), introducând perspectiva şi spaţialitatea reală. Pentru prima dată, lumina cade în tablou din direcţia corectă. În minunata Biserică a Carmelitelor din Florenţa, de exemplu, frescele sunt pictate în aşa fel încât umbrele să cadă corect în raport cu

lumina infiltrată în incintă printr-o anumită fereastră a clădirii. Masaccio a pictat natura reală. Picturile sale creau impresia de relief, de atmosferă şi descoperim pentru prima dată o grijă deosebită acordată compoziţiei.

Deşi dispărut prematur, la vârsta de doar 27 de ani, el a acordat naturii adevăratul ei loc în pictură. Importanţa pe care Masaccio şi Van Eyck au acordat-o naturii ar fi putut conduce înspre o concepţie biblică asupra artei.

O dată cu Filippo Lippi (1406-1469), natura începe să „înghită" harul într-un mod mai serios decât în Madona cancelarului Rolin, de Van Eyck. Doar cu câţiva ani mai înainte, pictorii nu s-ar fi gândit niciodată s-o reprezinte pe Maria altfel decât sub formă de simbol. Când Filippo Lippi o pictează pe Madona în 1475, schimbarea este de-a dreptul surprinzătoare. Vedem acum o tânără foarte frumoasă care ţine în braţe un copil, iar în peisajul din spatele ei regăsim fără nici o îndoială influenţa lui Van Eyck. Fecioara nu mai este acum un simbol îndepărtat, ci o fată frumoasă care ţine în braţe un bebeluş.

Dar mai trebuie să ştim că tânăra care împrumută trăsăturile sale Mariei nu este alta decât metresa pictorului, fapt cunoscut de toată Florenţa. Nimeni n-ar fi îndrăznit să facă acest lucru cu câţiva ani mai devreme. De data aceasta natura a ucis harul.

În Franţa, Fouquet (1416-1480) a reprezentat-o prin anul 1450 pe Maria sub trăsăturile lui Agnes Sorel, metresa regelui, şi curtenii care priveau tabloul ştiau lucrul acesta. În locul Mariei alăptând copilul Isus o vedem pe amanta regelui înfăţişată cu sânul dezgolit; harul a murit.

Trebuie să subliniem că atunci când natura îşi dobândeşte autonomia, devine distrugătoare. Imediat ce acceptăm conceptul unui domeniu autonom, constatăm că elementul inferior înghite elementul superior. De aici înainte, vom numi cele două elemente „nivelul inferior" şi respectiv „nivelul superior".

Leonardo da Vinci şi Rafael

Iată acum cazul lui Leonardo da Vinci. El aduce un nou factor in curgerea istoriei şi este mai aproape de omul modern decât oricine altul înaintea lui. Încadrarea lui istorică este importantă (1452-1519), deoarece coincide cu începutul Reformei. El joacă de asemenea un rol foarte mare în evoluţia gândirii filozofice a epocii. Cel care a văzut primul importanţa filozofiei platonice a fost Cosimo cel Bătrân, filozof florentin, decedat în 1464. Dacă Toma d'Aquino a pus la loc de cinste aristotelismul, Cosimo s-a făcut apărătorul neoplatonismului. Marele filozof neoplatonist, Ficino (1433-1499) 1-a avut ca elev pe Lorenzo Magnificul (1449-1492). În timpul lui Leonardo da Vinci, neoplatonismul domina gândirea filozofică a Florenţei, din simplul motiv că trebuia umplut cu ceva golul lăsat de har la „nivelul superior". Neoplatonismul a fost introdus pentru a revaloriza ideea şi idealul, adică universaliile.

HARUL - UNIVERSALIILE

NATURA - PARTICULARIILE

O universalie este ceva ce dă sens şi unitate tuturor particulariilor. Particulariile sunt toate lucrurile individuale – fiecare lucru individual în particular.

Rafael (1483-1520) ilustrează filozofia aceasta în Şcoala din Atena, tablou care se găseşte expus la Vatican. În aceeaşi sală care găzduieşte acest tablou, pe peretele opus, există o frescă reprezentând Biserica Catolică. Şcoala din Atena apare ca o contrabalansare a acestei fresce, simbolizând gândirea păgână clasică. În acest tablou Rafael prezintă diferenţa dintre gândirea lui Aristotel şi gândirea lui Platon. Cei doi bărbaţi sunt în picioare, în centrul tabloului, iar Aristotel îşi îndreaptă mâna în jos (insistând asupra particulariilor), în timp ce Platon şi-o ridică în sus (insistând asupra ideilor şi idealurilor, adică a universaliilor).

Am putea formula această problemă şi astfel: unde se poate găsi unitatea dacă diversitatea este lăsată să se afirme liberă? O dată ce particulariile au devenit libere, cum mai pot fi ele ţinute împreună? Leonardo da Vinci s-a luptat cu această problemă. El a fost un pictor neoplatonician, şi, cum s-a spus pe drept cuvânt, primul matematician modern. El a înţeles că, dacă pornim de la raţiunea autonomă nu putem ajunge decât la matematică (la măsurabil), iar matematica nu se ocupă decât de particularii, nu de universalii. În consecinţă, nu se poate trece niciodată dincolo de mecanică. Conştient de necesitatea unităţii, el nu putea accepta această soluţie. Astfel că s-a străduit să picteze sufletul. Sufletul pentru el este diferit de sufletul creştin; – sufletul este aici universalul – de exemplu sufletul arborelui, al mării.

SUFLETUL - UNITATEA

MATEMATICA - PARTICULARIILE - MECANICA

Fiind în căutarea unei expresii a universului în pictură, Leonardo nu a pictat niciodată prea mult, iar eforturile sale au rămas zadarnice.

Giovanni Gentile, unul din cei mai mari filozofi italieni, recent dispărut, a spus că Leonardo da Vinci a murit în deznădejde, pentru că n-a putut renunţa niciodată la speranţa de a găsi o unitate raţională între particularie şi universal.[1] Leonardo da Vinci ar fi putut scăpa de disperarea aceasta dacă ar fi fost alt om. Ar fi trebuit să abandoneze speranţa descoperirii unei unităţi între nivelul superior şi cel inferior. Dar, nefiind un om modern, el nu a renunţat niciodată la speranţa unui câmp unificat al cunoaşterii.

CAPITOLUL

Doi

Unitatea dintre natură şi har

A venit momentul să remarcăm relaţia istorică dintre Renaştere şi Reformă. Calvin se naşte în 1509. Învăţătura religiei creştine apare in 1536. Leonardo da Vinci moare în anul 1519, anul controversei de la Leipzig, care îl opune pe Luther (1483-1546) doctorului Eyck. Regele care 1-a dus pe Leonardo în Franţa spre sfârşitul vieţii lui este acelaşi rege, Francisc I, căruia Calvin i-a dedicat învăţătura sa. Ajungem astfel la o coincidenţă a Renaşterii cu Reforma. Reforma a dat problemei unităţii dintre natură şi har un răspuns cu totul opus celui dat de Renaştere.

Reforma a respins atât aristotelismul, cât şi neoplatonismul. Ce soluţie a propus ea în schimb? A respins umanismul care pătrundea tot mai mult în Biserica Catolică, precum şi conceptul Căderii incomplete, cu consecinţele sale, ideea intelectului autonom şi posibilitatea teologiei naturale, care poate fi practicată independent de Scripturi. Prin contrast, Reforma îşi însuşeşte concepţia biblică asupra Căderii. Dacă Dumnezeu este Creatorul oricărei fiinţe omeneşti, atunci această fiinţă este căzută acum în întregime – inclusiv intelectul şi voinţa ei. Numai Dumnezeu este autonom.

Acest lucru este adevărat în două domenii. Înainte de toate, nu există nimic autonom în domeniul autorităţii finale. Pentru Reformă, cunoaşterea finală şi suficientă se găseşte în Biblie. Aceasta înseamnă „numai Scriptura” în contrast cu „Scriptura plus orice altceva paralel cu ea” – fie Biserica, fie o teologie naturală. În al doilea rând, în domeniul mântuirii nu există ideea omului ca fiinţă autonomă. În poziţia romano-catolică există o divizare a lucrării mântuitoare – Cristos a murit pentru a ne mântui, dar omul trebuie să fie vrednic de meritul lui Cristos, aici fiind implicat un element umanist. Reformatorii afirmau că omul nu poate face nimic; nici un efort propriu sau umanist, religios sau moral nu-1 poate ajuta. Singura bază a mântuirii este lucrarea încheiată a lui Cristos, întrucât El a murit în istoria spaţio-temporală şi omul poate fi mântuit doar dacă ridică prin credinţă mâinile spre cer şi acceptă, prin harul lui Dumnezeu, darul Lui gratuit – „numai credinţa”. Avem deci „numai Scriptura” şi „numai credinţa”.

Creştinii trebuie să observe aici că Reforma a afirmat „numai Scriptura”, şi nu „numai revelaţia lui Dumnezeu în Cristos”. Dacă nu avem concepţia asupra Scripturii pe care au avut-o reformatorii, nu putem înţelege cu adevărat conţinutul cuvântului *Cristos* – şi tocmai aceasta este tendinţa teologiei moderne. Ea foloseşte acest cuvânt fără un conţinut, deoarece *Cristos* este scos din Scriptură. Reforma a urmat învăţătura lui Cristos însuşi, legând revelaţia pe care Cristos a dat-o despre Dumnezeu de revelaţia scrisă a Scripturilor.

Scripturile ne dau cheia pentru două feluri de cunoaştere – cunoaşterea lui Dumnezeu şi cunoaşterea omului şi a naturii. Marile mărturisiri de credinţă ale Reformei accentuează că Dumnezeu Şi-a revelat oamenilor atributele în Scriptură şi că această revelaţie a avut semnificaţie atât pentru Dumnezeu, cât şi pentru om. Nu ar fi putut exista nici Reformă şi nici cultură a Reformei în Europa de Nord fără înţelegerea faptului că Dumnezeu i-a vorbit omului în Scriptură şi că noi ştim ceva adevărat despre El pentru că ni S-a descoperit.

Având în vedere interesul contemporan pentru comunicare şi studiul limbajului, e bine să păstrăm în minte principiul că, deşi nu avem un adevăr exhaustiv, Biblia ne dă totuşi ceea ce eu numesc un „adevăr adevărat". Astfel, noi cunoaştem adevărul adevărat despre Dumnezeu, despre om şi despre natură. Aşa că, pe baza Scripturilor, avem totuşi o cunoaştere adevărată şi unificată, chiar dacă nu una exhaustivă.

Reforma şi omul

Noi ştim astfel ceva minunat despre om. Printre alte lucruri, îi cunoaştem originea şi ştim cine este el – o creatură făcută după chipul lui Dumnezeu. Omul nu e minunat doar în starea de creştin „născut din nou"; este minunat şi aşa cum 1-a făcut Dumnezeu, după chipul Lui. El are valoare din cauza a ceea ce a fost iniţial, înainte de Cădere, din cauza a ceea ce este prin creaţie.

Acum câţiva ani pe când ţineam prelegeri în Santa Barbara, mi-a fost prezentat un băiat care se droga: avea o faţă frumoasă şi sensibilă, păr lung şi buclat, purta blue jeans şi sandale în picioare. Venise să-mi asculte expunerea, şi mi-a zis: „Asta e ceva cu totul nou pentru mine; niciodată n-am auzit ceva asemănător." Aşa că a fost adus şi în după-amiaza următoare, iar eu l-am salutat cu multă căldură. Tânărul m-a privit în ochi şi mi-a spus: „Domnule m-aţi salutat într-un mod minunat – de ce aţi făcut-o?" „Fiindcă ştiu cine eşti – ştiu că eşti făcut după chipul lui Dumnezeu", i-am spus eu. Apoi am avut cu el o conversaţie extraordinară. Dacă nu cunoaştem cu adevărat originea oamenilor – cine sunt ei – nu-i putem trata ca pe nişte fiinţe cu adevărat umane. Dumnezeu îi face cunoscut omului statutul său. El ne spune că a creat omul după chipul Său. Aşadar, omul e ceva minunat.

Dar Dumnezeu ne mai spune ceva despre om – ne vorbeşte despre Cădere, celălalt element pe care trebuie să-1 cunoaştem pentru a-1 înţelege pe om. Cum se face că omul este atât de minunat, şi totuşi atât de corupt? Cine e de fapt omul? Cine sunt eu? Cum de poate omul să înfăptuiască toate acele lucruri care-1 fac unic şi de ce e el totuşi atât de îngrozitor? De ce?

Biblia spune că suntem minunaţi din cauză că suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu, dar că suntem corupţi pentru că la un moment dat în istoria spaţio-temporală omul a căzut. Reformatorii ştiau că omul este separat de Dumnezeu din cauza răzvrătirii sale împotriva Lui.

Dar reformatorii şi cei care le-au urmat, făuritorii culturii nord-europene, mai ştiau că, deşi omul are o vină morală în faţa Dumnezeului care există, el nu este totuşi un *nimic,* spre deosebire de omul modern care tinde să creadă că este un nimic. Reformatorii ştiau că ei sunt tocmai opusul acestui nimic, deoarece erau conştienţi că fuseseră făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Chiar dacă erau căzuţi şi chiar dacă, lipsiţi fiind de soluţia non-umanistă a lui Cristos şi a morţii Lui substituţionare, erau separaţi de Dumnezeu şi se îndreptau spre iad, aceasta nu însemna totuşi că ei erau un nimic. Când Cuvântului lui Dumnezeu i s-a acordat cinstea cuvenită, Reforma a avut rezultate uluitoare, atât în viaţa oamenilor individuali – care se încreştinau – cât şi în cultură, în general.

De aceea, Reforma afirmă că Dumnezeu a vorbit în Scriptură cu referire atât la „nivelul inferior", cât şi la „nivelul superior". El a revelat adevărul despre natură, univers şi om. Din această cauză, reformatorii au avut o unitate reală a cunoaşterii. Ei nu s-au confruntat cu problema renascentistă a naturii şi a harului. Unitatea aceasta reală pe care au avut-o nu se datora ascuţimii minţii lor, ci ea se baza pe revelaţia lui Dumnezeu în ambele domenii. În contrast cu umanismul. Reforma nu admitea existenţa unei sfere autonome.

Aceasta nu însemna că nu exista libertate pentru artă şi ştiinţă. Dimpotrivă, abia acum era posibilă libertatea adevărată în cadrul ordinii revelate. Dar deşi arta şi ştiinţa sunt libere, ele nu sunt autonome – artistul şi omul de ştiinţă se află şi ei sub incidenţa revelaţiei Scripturii. Aşa cum vom vedea, ori de câte ori arta sau ştiinţa a încercat să devină autonomă

următorul principiu a fost manifest – natura a „înghiţit” harul. Atunci arta şi ştiinţa îşi pierdeau curând sensul.

Reforma a avut câteva rezultate remarcabile, făcând posibilă apariţia culturii pe care mulţi dintre noi o apreciem atâta – chiar dacă generaţia noastră o azvârle acum la o parte. Reforma ne confruntă cu un Adam care era – ca să folosim o terminologie modernă – un om neprogramat, nu o cartelă perforată în sistemul unui computer. O caracteristică a omului secolului al XX-lea, este că el nu-şi poate imagina aceasta, deoarece e pătruns de o concepţie deterministă. Dar poziţia biblică e clară, omul nu poate fi explicat ca fiind total determinat şi condiţionat. Pe această poziţie s-a întemeiat conceptul demnităţii omului. Oamenii încearcă astăzi să se agaţe de această demnitate umană, dar nu ştiu cum să o facă, pentru că au pierdut adevărul care afirmă că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. Adam a fost un om neprogramat (cu totul liber să decidă pentru el), o persoană cu semnificaţie într-o istorie cu semnificaţie, care a putut chiar să dea un alt curs istoriei.

Aşadar, gândirea Reformei proclamă un om care are valoare, dar şi un răzvrătit a cărui revoltă, nu se manifestă doar pe scena unui teatru, ci e reală. Şi pentru că el este un om neprogramat şi revolta lui este una reală, vinovăţia lui morală este şi ea reală. Înţelegând aceasta, reformatorii au mai înţeles ceva. Ei au avut o înţelegere biblică a gestului lui Cristos. Au realizat că moartea substituţionară şi ispăşitoare a lui Isus a avut drept scop împăcarea omului cu Dumnezeu şi mântuirea de vinovăţia lui reală. Trebuie să înţelegem că, dacă începem să denaturăm conceptul scriptural al vinovăţiei morale, fie că e vorba de o corupere psihologică, genetică, teologică sau de orice alt gen, concepţia noastră despre lucrarea lui Cristos nu va mai fi scripturală. Cristos a murit pentru omul cu o vinovăţie morală reală în urma faptului că a făcut o alegere la fel de reală.

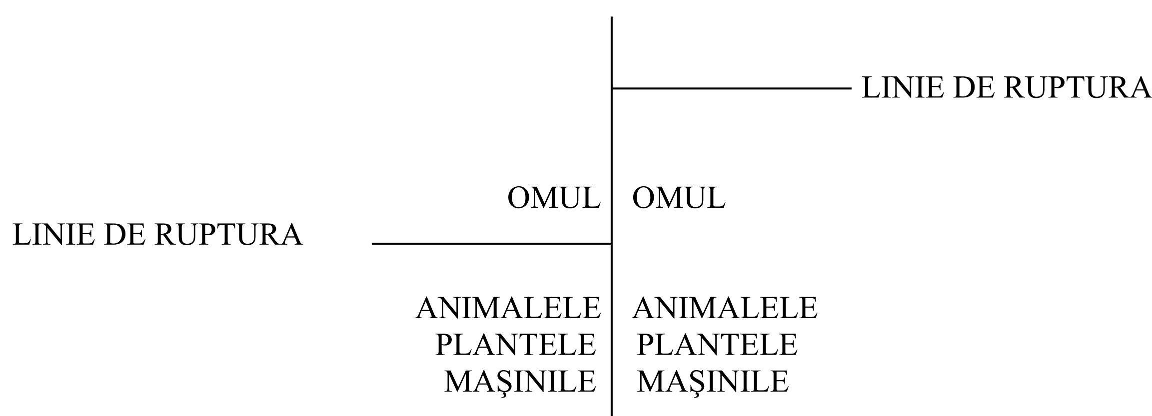
Ceva mai mult despre om

Să vorbim acum ceva mai mult despre om. Pentru aceasta, trebuie să observăm întâi că orice element din sistemul biblic ne duce înapoi la Dumnezeu. Apreciez foarte mult sistemul biblic ca sistem. Chiar dacă s-ar putea să nu ne placă conotaţia cuvântului *sistem,* din cauza rezonanţei sale mai degrabă reci, aceasta nu înseamnă că învăţătura biblică nu constituie un sistem. Totul în sistem se raportează la începutul acestuia, ceea ce conferă sistemului creştin o frumuseţe şi o perfecţiune unică, pentru că totul se subordonează punctului culminant. Totul începe cu „Dumnezeu care este acolo”. Acesta este începutul şi punctul culminant al întregului sistem şi totul decurge de aici într-un mod natural. Biblia afirmă că Dumnezeu este un Dumnezeu viu şi ne mai spune multe altele despre El; dar probabil că cel mai semnificativ lucru pentru omul secolului al XX-lea este că ea vorbeşte despre El ca despre un Dumnezeu personal şi infinit. Acesta este Dumnezeul care „este”, care există. Mai mult, acesta este singurul sistem, singura religie care are un astfel de Dumnezeu. Dumnezeii Orientului sunt infiniţi prin definiţie, în sensul că ei cuprind totul în sine – atât binele cât şi răul – dar ei nu sunt personali. Dumnezeii Occidentului erau personali, însă foarte limitaţi. Zeii teutonilor, romanilor şi grecilor au fost cu toţii la fel – personali, dar nu şi infiniţi. Dumnezeul creştin, Dumnezeul Bibliei, este personal şi infinit.

Acest Dumnezeu personal şi infinit al Bibliei este Creatorul tuturor lucrurilor. El a creat totul din nimic. De aceea orice altceva este finit, este creaţie. Doar El singur este Creatorul infinit. Putem reprezenta toate acestea astfel:



El a creat omul, animalele, florile şi maşina. Din perspectiva infinităţii Lui, omul este separat de Dumnezeu asemenea unei maşini. Dar, spune Biblia, când privim prin prisma personalităţii omului, lucrurile ni se prezintă într-o altă lumină.



Astfel omul, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, a fost creat în vederea unei relaţii personale cu El. Relaţia omului este orientată şi în sus, nu numai în jos. Când ne apropiem de oamenii secolului al XX-lea distincţia aceasta devine crucială. Omul modern îşi vede relaţiile orientate în jos, înspre animale şi maşini. Biblia respinge acest mod de a privi omul. Din perspectiva personalităţii noastre, ne raportăm la Dumnezeu. Nu suntem infiniţi, ci finiţi, cu toate acestea, suntem cu adevărat personali; suntem creaţi după chipul Dumnezeului personal care există.

Reformă, Renaştere şi morală

Există multe consecinţe practice care decurg din diferenţele dintre gândirea Renaşterii şi cea a Reformei. Putem să ne alegem exemplele dintr-un spectru foarte larg.

De exemplu, Renaşterea a emancipat femeia. La fel a făcut şi Reforma – dar cu o mare diferenţă. Lucrarea lui Jacob Burckhardt *Civilizaţia Renaşterii în Italia,* publicată la Basel în 1860, este şi acum o lucrare standard în domeniu. Autorul scoate în evidenţă că italiencele Renaşterii erau libere, dar cu marele preţ al imoralităţii generalizate. Burckhardt (1818-1897) argumentează această idee pe parcursul a mai multor pagini.

De ce a fost aşa? Explicaţia trebuie căutată în concepţia de atunci cu privire la natură şi har. Aceste lucruri nu rămân niciodată pur teoretice, fiindcă oamenii acţionează după cum gândesc:

POEŢII LIRICI – „DRAGOSTEA SPIRITUALĂ" – DRAGOSTEA IDEALĂ

ROMANCIERII ŞI POEŢII COMICI – DRAGOSTEA SENZUALĂ

La nivelul superior avem poeţii lirici care promovau „dragostea spirituală” şi ideală. Apoi, la nivelul inferior îi avem pe romancieri şi pe poeţii comici care promovau dragostea senzuală. Renaşterea a produs un potop de cărţi pornografice, dar acest aspect al perioadei renascentiste nu s-a oprit doar la cărţi, ci s-a extins până în modul de viaţă al oamenilor. Omul autonom s-a găsit în faţa unui dualism. Să-1 luăm pe Dante, de exemplu. Acesta s-a îndrăgostit la prima vedere de o femeie pe care a iubit-o toată viaţa. Apoi s-a căsătorit cu o altă femeie, care i-a născut copii şi i-a spălat vasele.

Cert este că această diviziune între natură şi har a penetrat întreaga structură a vieţii renascentiste, iar „nivelul inferior”, autonom, a înghiţit întotdeauna „nivelul superior”.

Omul ca un întreg

Concepţia biblică a Reformei a fost şi este foarte diferită. Ea nu este de factură platonică. Sufletul nu este mai important decât trupul. Dumnezeu a făcut întregul om, şi omul este important ca întreg. Doctrina despre învierea trupului nu este deloc demodată. Ea afirmă că Dumnezeu a făcut omul o fiinţă integrală, că Dumnezeu iubeşte omul în întregimea lui şi omul în totalitatea sa are valoare. De aceea, învăţătura biblică se opune platonismului, care consideră că sufletul este superior şi foarte important, pe când trupul, care este inferior, rămâne total lipsit de importanţă. Concepţia biblică se opune şi poziţiei umaniste, în care trupul şi mintea autonomă ale omului devin importante, iar harul devine lipsit de importanţă, toate universaliile şi absoluturile fiind astfel pierdute.

Poziţia biblică, asupra căreia insistă Reforma, afirmă că nici concepţia platonică, nici cea umanistă nu sunt satisfăcătoare. În primul rând, Dumnezeu a făcut omul ca pe un întreg şi este interesat de el ca întreg. În al doilea rând, Căderea istorică, în timp şi spaţiu, a afectat omul în ansamblul său. În al treilea rând, pe baza lucrării lui Cristos ca Mântuitor şi beneficiind de cunoaşterea revelată în Scripturi, există răscumpărare pentru om în totalitatea sa. În viitor omul ca întreg va fi înviat din morţi, iar răscumpărarea lui va fi desăvârşită. Pavel declară în Epistola către Romani, capitolul 6, că trebuie să înţelegem răscumpărarea ca pe o realitate care cuprinde întregul om, chiar şi în viaţa prezentă. Aceasta trebuie să se realizeze pe baza sângelui vărsat al lui Cristos şi prin puterea Duhului Sfânt, prin credinţă, chiar dacă nu va atinge perfecţiunea în această viaţă. În asta constă adevărata domnie a lui Cristos peste întregul om. Aşa au înţeles lucrurile reformatorii, şi aceasta este învăţătura Bibliei. Olanda a insistat mai mult decât în creştinismul anglo-saxon, de exemplu, că aceasta este semnificaţia domniei lui Cristos în cultură. Aşadar, Isus este Domn în ambele domenii.

HARUL

NATURA

Nu există nimic autonom – nimic independent de domnia lui Cristos şi de autoritatea Scripturilor. Dumnezeu a creat întregul om şi e interesat de întregul om, ceea ce duce la o unitate.

Astfel, concomitent cu apariţia în Renaştere a omului modern, a coexistat şi răspunsul Reformei la dilema omului umanist al Renaşterii. Prin contrast, dualismul omului renascentist a produs formele moderne ale umanismului, împreună cu temerile omului modern.

CAPITOLUL

Trei

Începuturile ştiinţei moderne

În situaţia prezentată anterior, ştiinţa a avut un rol foarte important. Trebuie să realizăm că ştiinţa modernă timpurie a fost iniţiată de către oamenii care trăiau în cadrul şi în consensul creştinismului. Deşi nu era creştin, J. Robert Oppenheimer (1904-1967) a înţeles acest lucru. El a afirmat că naşterea ştiinţei moderne a reclamat un context creştin.[1] Alfred North Whitehead (1861-1947) a subliniat şi el acelaşi lucru. Creştinismul a fost necesar pentru începuturile ştiinţei moderne pentru simplul motiv că acesta a creat un climat al gândirii care punea omul în poziţia de a investiga ordinea universului.

Jean-Paul Sartre (1909-1980) a afirmat că marea problemă filozofică e că ceva există, mai degrabă decât că nu există nimic. Indiferent ce crede omul, el trebuie să se confrunte cu realitatea şi cu problema că ceva există. Creştinismul explică de ce există ceva în mod obiectiv. În contrast cu gândirea orientală, tradiţia iudeo-creştină afirmă că Dumnezeu a creat un univers real exterior Lui. Când folosesc acest termen, „exterior Lui”, eu nu îl înţeleg în sens spaţial, ci vreau să spun că universul nu este o extensie a esenţei lui Dumnezeu. El nu este doar un vis al lui Dumnezeu. Există ceva la care trebuie să ne gândim, cu care trebuie să operăm şi pe care trebuie să-1 investigăm, ceva ce are o existenţă obiectivă. Creştinismul dă certitudinea realităţii obiective, a cauzei şi a efectului, o certitudine suficient de puternică pentru a putea clădi pe ea. Aşadar obiectul şi istoria, cauza şi efectul au o existenţă obiectivă.

Mai mult, majoritatea primilor oameni de ştiinţă au împărtăşit concepţia generală a lui Francis Bacon (1561-1626), care a remarcat în *Novum Organum Scientiarum:* „Prin Cădere, omul şi-a pierdut concomitent inocenţa şi stăpânirea asupra naturii. Ambele pot fi recuperate oarecum chiar în această viaţă, prima prin religie şi credinţă, iar a doua prin artă şi ştiinţă.” Din această cauză ştiinţa ca ştiinţă (şi arta ca artă), a fost înţeleasă ca fiind, în cel mai bun înţeles al termenului, o activitate religioasă. Observaţi în citat că Francis Bacon nu a înţeles ştiinţa ca pe o sferă autonomă, căci ea era plasată în cadrul revelaţiei Scripturilor în momentul „căderii”. În interiorul acestei „ordini”, ştiinţa (şi arta) era liberă şi avea o valoare intrinsecă atât înaintea oamenilor, cât şi înaintea lui Dumnezeu.

Primii oameni de ştiinţă au împărtăşit concepţiile creştinismului, crezând în existenţa unui Dumnezeu raţional, care a creat un univers raţional ale cărui legi pot fi descoperite cu ajutorul raţiunii umane. Asemenea lui Francis Bacon, Copernic (1475-1543), Galilei (1564-1642), Kepler (1571-1630), Faraday (1791-1867) şi Maxwell (1831-1879) au cercetat şi ei la rândul lor universul, desfăşurându-şi activitatea ca oameni de ştiinţă cam în acelaşi tipar.

Aceste contribuţii semnificative, pe care noi le considerăm de la sine înţelese, au lansat de fapt ştiinţa modernă timpurie. O întrebare pertinentă este în ce măsură oamenii de ştiinţă de azi, care lucrează fără aceste convingeri şi motivaţii, ar fi dorit sau ar fi putut iniţia vreodată ştiinţa modernă. Natura trebuia eliberată din strânsoarea mentalităţii bizantine şi readusă la poziţia biblică veridică, iar Renaşterea a jucat un rol însemnat în această privinţă; însă mentalitatea biblică a fost cea care a dat naştere ştiinţelor moderne.

Ştiinţa timpurie era o ştiinţă naturală, deoarece opera cu lucruri naturale, dar nu era şi naturistă, căci deşi a susţinut ideea uniformităţii cauzelor naturale, ea nu i-a imaginat totuşi pe Dumnezeu şi pe om prinşi într-o maşinărie. Primii oameni de ştiinţă moderni aveau

următoarele convingeri: în primul rând, că Dumnezeu a dat oamenilor prin Biblie o cunoaştere privitoare la Sine, la univers şi la istorie; şi în al doilea rând, că Dumnezeu şi omul nu sunt parte a unei maşinării şi că ambii pot influenţa funcţionarea relaţiei mecanice cauză-efect. Cauza şi efectul existau, dar într-un sistem deschis. Dumnezeu putea interveni în sistemul cauză-efect, şi nici oamenii nu sunt prizonieri absoluţi ai acestei maşini. Aşa că la „nivelul inferior" nu exista autonomie.

Astfel s-a dezvoltat o ştiinţă care opera cu lumea reală, naturală şi care nu devenise încă naturalistă.

Kant şi Rousseau

După perioada Renaşterii şi a Reformei, etapa decisivă i-a avut ca protagonişti pe Rousseau (1712-1778) şi Kant (1724-1804), deşi, fireşte că au existat până la ei, mulţi alţii care ar merita atenţia noastră.

În perioada lui Kant şi Rousseau, conceptul de autonomie era deja dezvoltat, aşa că problema era formulată acum în cu totul alţi termeni. Însă şi această modificare a formulării indică evoluţia problemei. Dacă înainte se vorbea despre natură şi har, în secolul al XVIII-lea nu se mai ştia nimic despre har – cuvântul era acum total nepotrivit. Raţionalismul se dezvoltase foarte mult, iar conceptul de revelaţie nu-şi mai găsea locul în nici un domeniu, prin urmare problema nu se mai punea acum în termenii „naturii şi harului", ci în aceia ai „naturii şi libertăţii".

LIBERTATEA

NATURA

Schimbarea este radicală şi exprimă o stare secularizată a lucrurilor. Natura a „înghiţit" cu totul harul, acesta fiind înlocuit la „nivelul superior" de cuvântul *libertate.*

Sistemul lui Kant s-a străduit să găsească o cale, oricare ar fi ea, pentru a aduce lumea fenomenală a naturii în relaţie cu lumea numenală a universaliilor. Linia despărţitoare între nivelul superior şi nivelul inferior este acum mult mai îngroşată şi în curând va fi şi mai accentuată.

Observăm că natura a devenit atât de autonomă, încât rezultatul imediat este determinismul. Înainte, determinismul se limitase aproape întotdeauna la domeniul fizicii sau, în alte cuvinte, la partea mecanică a universului. Acum determinismul se aplică sub o formă sau alta oamenilor.

Dar cu toate că determinismul o contaminase şi nivelul inferior, oamenii tânjeau totuşi după libertatea specifică naturii umane. Aceasta este văzută şi ea tot ca un domeniu autonom. În diagrama de mai sus, natura şi libertatea sunt acum amândouă autonome. Libertatea individului este înţeleasă nu doar ca o libertate fără nevoia răscumpărării, ci chiar ca o libertate absolută.

O dată cu Rousseau, lupta pentru păstrarea libertăţii ajunge la apogeu. El şi adepţii lui au produs o literatură şi un tip de artă care respingeau civilizaţia pe motiv că ar limita libertatea umană. Aşa s-a născut idealul boem. Aceşti gânditori au simţit la „nivelul inferior" presiunea conceptului de om-maşină. Ştiinţa naturală devine o povară mult prea grea – un inamic. Libertatea începe să dispară. Aşa că aceşti oameni, care nu sunt încă moderni – şi, prin urmare, nu acceptă faptul că nu sunt decât nişte maşini – încep să urască ştiinţa. Ei tânjesc după libertate, chiar dacă libertatea e lipsită de sens. Astfel că libertatea autonomă stă faţă în faţă cu maşina autonomă.

Ce este de fapt libertatea autonomă? Este o libertate în care individul e centrul universului. Libertatea autonomă nu are limite, de aceea, în momentul în care omul începe să

resimtă ideea maşinismului ca pe o povară, Rousseau şi ceilalţi blestemă şi calomniază ştiinţa care le ameninţă libertatea umană. Libertatea pentru care ei pledează este autonomă în sensul că nu cunoaşte limite. E libertatea fără limitări, o libertate care nu se mai potriveşte în lumea raţională. Nu poate decât să spere şi să voiască obţinerea eliberării omului individual şi finit – iar ceea ce rămâne e *exprimarea de sine* individuală.

Pentru a aprecia semnificaţia acestui stadiu al formării omului modern trebuie să ne amintim că începând de la greci şi până la această perioadă, şcolile filozofice din Vest au avut în comun trei principii importante.

Primul este că ele erau raţionaliste. Prin aceasta se înţelege că omul porneşte întotdeauna de la sine, adună informaţii privitoare la lucrurile particulare şi, în final, formulează universaliile. Aceasta e sensul corect al termenului *raţionalist* şi întrebuinţarea pe care i-am dat-o eu în această carte.

În al doilea rând, toţi aceştia credeau în raţional. Acest termen nu are nici o legătură cu termenul *raţionalism,* şi nu trebuie confundat cu el. Ei acţionau pe baza credinţei că aspiraţia omului cu privire la validitatea raţiunii este bine fondată. De asemenea, ei gândeau în termenii antitezei. Dacă un anumit lucru este adevărat, opusul lui este fals. În morală, dacă un lucru este bun, opusul lui este rău. Această caracteristică o putem identifica dintotdeauna, încă de la începutul gândirii umane. Nu există nici bază istorică pentru poziţia ulterioară a lui Heidegger (1889-1976), care susţine că grecii presocratici, înaintea lui Aristotel, ar fi gândit altfel. De fapt, acesta este singurul fel în care omul poate gândi. Gândirea antitetică nu a început o dată cu Aristotel – ea se sprijină în ultimă instanţă pe realitatea existenţei lui Dumnezeu în contrast cu non-existenţa Lui, pe realitatea creaţiei Lui, care există, în contrast cu ceea ce nu există – şi apoi, pe realitatea omului creat pentru a trăi, a observa şi a gândi în domeniul realului. A aplica raţiunii şi antitezei eticheta „aristoteliană" este o greşeală.

Remarcabil este că putem respinge raţionalul şi gândirea în termenii antitezei doar cu ajutorul raţionalului şi al antitezei înseşi. Când cineva afirmă că gândirea în termenii antitezei este greşită, el foloseşte de fapt antiteza pentru a nega antiteza. Aşa ne-a creat Dumnezeu şi nu putem gândi altfel. De aceea, baza logicii clasice este că A este A şi nu este non-A. Ca să înţelegem gândirea contemporană, e foarte important să înţelegem ce anume implică această metodologie a antitezei şi ce presupune abandonarea ei.

Al treilea lucru pe care oamenii l-au sperat întotdeauna făcând filozofie a fost să făurească un câmp unificat al cunoaşterii. În timpul lui Kant, de exemplu, ei se agăţau cu tenacitate de această speranţă, în pofida tuturor presiunilor împotriva ei. Ei sperau ca prin intermediul raţionalismului şi al raţionalităţii să găsească un răspuns complet – unul care să cuprindă în întregime gândirea şi viaţa. Cu mici excepţii, această aspiraţie a marcat toată filozofia până la Kant, inclusiv perioada lui.

Ştiinţa modernă recentă

Înainte de a trece la Hegel, care marchează următoarea etapă semnificativă înspre omul modern, aş dori să fac câteva observaţii cu privire la schimbarea petrecută în domeniul ştiinţei, în paralel cu schimbările din filozofie pe care le-am discutat înainte. Pentru aceasta, este necesară o scurtă recapitulare.

Primii oameni de ştiinţă au crezut în uniformitatea cauzelor naturale. Dar ei n-au crezut în uniformitatea cauzelor naturale *într-un sistem închis.* Această sintagmă marchează o diferenţă uriaşă. Ea marchează diferenţa dintre ştiinţa naturală şi o ştiinţă care se bazează pe filozofia naturalistă. Este diferenţa dintre ceea ce eu aş numi ştiinţa modernă şi ştiinţa modernităţii recente. E important de remarcat că aceasta nu echivalează cu un eşec al ştiinţei ca ştiinţă, ci mai degrabă că uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis a devenit *filozofia dominantă* între oamenii de ştiinţă.

Sub influenţa presupoziţiei uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis, maşina nu mai cuprinde doar domeniul fizicii; ea cuprinde acum totul. Gânditorii din trecut ar fi respins total această teorie. Leonardo da Vinci a înţeles clar adevărul acesta. Am văzut mai sus cum el a priceput că începând cu matematica, într-un mod raţionalist, tot ceea ce am avea ar fi particulariile, şi de aceea am rămâne doar cu mecanica. Înţelegând aceasta, el a urmărit cu insistenţă universalul. Dar în vremea la care am ajuns cu studiul nostru, nivelul inferior autonom a înghiţit deja complet nivelul superior. Reprezentanţii ştiinţei moderne actuale insistă asupra unei unităţi totale între nivelul superior şi nivelul inferior, iar nivelul superior dispare din ecuaţie. Nici Dumnezeu, nici libertatea nu mai sunt nicăieri – totul e în acest mecanism. De aceea, în ştiinţă, schimbarea semnificativă se produce ca urmare a mutării accentului de la uniformitatea cauzelor naturale la uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis. Această schimbare nu s-a produs din cauza unor fapte recent descoperite, ci din cauza unor modificări ale presupoziţiilor oamenilor de ştiinţă – trecerea la o concepţie naturalistă sau materialistă despre lume.

Un lucru care trebuie observat cu grijă în legătură cu oamenii care au pornit în această direcţie – şi am ajuns acum la zilele noastre – este că *aceşti oameni* insistă încă asupra unităţii cunoaşterii. Ei urmează încă idealul clasic al unităţii. Dar care este rezultatul dorinţei lor de a avea un câmp unificat? Observăm că nu mai includ doar fizica în naturalismul lor; acum şi psihologia şi ştiinţele sociale sunt incluse în maşinărie (sistemul mecanic), pornind tocmai de la insistenţa lor asupra unităţii. Dar singurul mod în care unitatea poate fi obţinută pe această bază e prin abandonarea libertăţii.

În acest fel suntem lăsaţi cu o mare deterministă fără ţărmuri. Rezultatul căutării unităţii pe baza uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis este că libertatea nu există. De fapt, nici dragostea nu mai există; semnificaţia nu mai există nici ea. Cu alte cuvinte, linia despărţitoare este deplasată deasupra tuturor lucrurilor – şi astfel, la vechiul nivel superior nu mai avem nimic

---

~~DUMNEZEU~~	~~DRAGOSTEA~~	~~MORALITATEA~~
~~LIBERTATEA~~	~~SEMNIFICAŢIA~~	~~OMUL~~

NATURA - FIZICA, ŞTIINŢELE SOCIALE
ŞI PSIHOLOGIA - DETERMINISMUL

Devenind autonomă, natura a înghiţit atât harul, cât şi libertatea. Nivelul inferior autonom va înghiţi întotdeauna nivelul superior. De aici învăţăm că ori de câte ori se stabileşte un asemenea dualism, încercându-se apoi instituirea unui domeniu autonom la nivelul de jos, rezultatul e că inferiorul consumă superiorul. Acest lucru s-a întâmplat din nou şi din nou în ultimele câteva sute de ani. Dacă încercăm să păstrăm separate cele două domenii într-un mod artificial şi să păstrăm autonomia la un singur nivel, curând acesta va cuprinde şi celălalt nivel.

Moralitatea Modernă Modernă

Aceasta are desigur repercusiuni asupra moralităţii. Scriitorii pornografici ai secolului al XX-lea îşi derivă cu toţii originea din Marchizul de Sade (1740-1814). Secolul al XX-lea îl tratează ca pe un om foarte important – el nu mai e doar un scriitor abject. Cu o generaţie în urmă, dacă cineva era găsit cu una din cărţile sale era în pericolul de a avea dificultăţi din partea legii. Astăzi el a devenit un nume mare în teatru, în filozofie, în literatură. Toţi scriitorii

nihilişti, revoltaţi, se revendică de la Sade. De ce? Nu numai pentru că a fost un scriitor murdar sau pentru că i-a învăţat cum să folosească scrierile pornografice ca pe un vehicul pentru ideile filozofice, ci în primul rând pentru că susţinea determinismul chimic. El a înţeles direcţia pe care o vor lua lucrurile prin includerea omului într-un univers mecanicist. Concluziile la care a ajuns au fost acestea: dacă omul este determinat, atunci tot ceea ce *există* este bun; dacă viaţa în totalitatea ei este doar un mecanism – dacă aceasta este tot ce există – atunci moralitatea nu mai contează deloc. Moralitatea devine un simplu cuvânt necesar în contextul sociologic. Moralitatea devine un mijloc de manipulare la îndemâna societăţii, în interiorul unui univers mecanicist. Cuvântul *moralitate* este în prezent doar o conotaţie pentru amoralitate. Tot ce Este, e bun aşa cum este.

Aceasta ne duce cu un pas mai departe – bărbatul e mai puternic decât femeia. Natura 1-a făcut aşa. De aceea, bărbatul are dreptul să facă tot ceea ce doreşte cu femeia. Prin urmare, fapta pentru care de Sade a fost închis, atât în timpul Monarhiei, cât şi pe vremea Republicii – anume maltratarea unei prostituate pentru propria lui plăcere – a fost bună prin natura ei. De aici derivă cuvântul *sadism,* care, nu trebuie să uităm, este legat de un concept filozofic. Sadismul nu înseamnă numai plăcerea de a chinui pe cineva. El implică ideea că ceea ce este, este bine şi ceea ce natura hotărăşte în materie de putere e în totalitate corect.

Oameni precum Francis Crick (1916-), susţinător al determinismului genetic, şi Freud (1856-1939), promotorul determinismului psihologic, spun doar ceea ce Marchizul de Sade ne-a spus deja – că suntem părţile unui univers mecanicist. Dacă acest lucru este adevărat, formula Marchizului de Sade este inevitabilă – ceea ce există, este bun. Vedem cum cultura noastră pune în evidenţă faptul că, atunci când li se spune oamenilor suficient de mult timp că sunt nişte maşini, acest lucru începe să se manifeste curând în acţiunile lor. Vedem aceasta în întreaga noastră cultură. în teatrul care promovează cruzimea, în violenţa de pe stradă, în moartea omului în artă şi în viaţă. Aceste lucruri şi multe altele asemănătoare, decurg foarte firesc din curentul istoric şi filozofic pe care-1 urmărim.

Unde este greşeala? Când natura e învestită cu autonomie, ea sfârşeşte curând prin a-L devora pe Dumnezeu, harul, libertatea şi, în cele din urmă, omul. Ne putem agăţa o vreme de libertate, folosind cu disperare *cuvântul* libertate asemenea lui Rousseau şi a urmaşilor lui, dar libertatea se va transforma în nonlibertate.

Hegel

Ajungem acum la următorul pas semnificativ de după Kant. Stabilisem înainte că au existat trei aspecte pe care filozofia şi gândirea clasică le-au avut – raţionalism, raţionalitate şi speranţa unui câmp unificat al cunoaşterii. înainte de Hegel (1770-1831), toate demersurile filozofice se desfăşurau cam în felul acesta: cineva încerca să traseze un cerc care să cuprindă tot ce ţine de gândire şi de viaţă. Următorul gânditor spunea că nu acesta este răspunsul, dar că va da el unul. Cel ce venea după el spunea: „Ai greşit, dar îţi voi da eu răspunsul.” Apoi venea altul şi spunea: „Nicidecum; acesta este răspunsul”, iar următorul protesta şi zicea: „Nu!” şi aşa mai departe. Nu e deloc surprinzător că studiul istoriei filozofiei nu produce bucurie prea mare!

Dar în vremea lui Kant posibilităţile raţionaliste au fost epuizate. Pornind de la presupoziţiile raţionaliste, nivelul superior şi nivelul inferior sunt acum într-o tensiune aşa de mare, încât sunt aproape de un divorţ total. Kant şi Hegel sunt poarta de acces spre omul modern.

Ce-a spus Hegel de fapt? El argumentează că de sute de ani s-a tot încercat găsirea unui răspuns pe baza antitezei, dar fără a se ajunge la vreun rezultat. Gândirea filozofică umanistă a încercat să se agate de raţionalism, de raţionalitate, de un câmp unificat al cunoaşterii, dar fără succes. Aşa că, a spus el, trebuie să încercăm o variantă nouă. Efectul pe termen lung al noii abordări hegeliene este că astăzi creştinii nu-şi mai înţeleg copiii. Poate că

sună ciudat, dar acesta este adevărul. Schimbarea adusă de Hegel a fost mai profundă decât simpla înlocuire a unui răspuns filozofic cu un altul. El a impus alte reguli în două domenii distincte: în *epistemologie,* teoria cunoaşterii, a limitelor şi a validităţii ei; şi în *metodologie,* metoda de abordare a chestiunii adevărului şi a cunoaşterii.

Iată ce a propus Hegel: hai să nu mai gândim în termenii antitezei. Să gândim mai bine în termenii teză-antiteză, sinteză, ultima fiind întotdeauna răspunsul pentru celelalte două. În felul acesta, toate lucrurile sunt relativizate. Procedând astfel, Hegel a schimbat lumea. Un motiv central pentru care creştinii nu-şi mai înţeleg copiii este că aceştia gândesc deja într-un cadru diferit de acela al părinţilor lor. Problema nu este doar că ajung astfel la răspunsuri diferite, ci că însăşi metodologia s-a schimbat – adică metoda prin care ajung sau încearcă să ajungă la adevăr.

Omul raţionalist *nu a vrut* să producă această schimbare. Ea a apărut ca un act de disperare, cauzat de eşecul gândirii raţionaliste de-a lungul secolelor. Omul a făcut o alegere, iar această alegere consta în păstrarea raţionalismului cu preţul raţionalităţii.

E adevărat că Hegel este clasificat de obicei ca idealist. El spera într-o sinteză care să aibă legătură cu raţionalitatea, folosind în acest scop un limbaj religios, dar a ajuns la nişte simple cuvinte religioase, fără a oferi o soluţie problemei lui.

El a fost cel care a introdus acea caracteristică importantă a omului modern: adevărul ca adevăr a dispărut şi în locul lui domneşte acum sinteza (şi-şi), împreună cu relativismul ei.

Poziţia fundamentală a omului răzvrătit împotriva lui Dumnezeu este că omul se află în centrul universului, că el este autonom – în aceasta rezidă răzvrătirea lui. Omul îşi va păstra raţionalismul şi răzvrătirea, va insista asupra autonomiei totale sau asupra unor domenii parţial autonome, chiar şi cu preţul raţionalităţii sale.

Kierkegaard şi *linia disperării*

Kierkegaard (1813-1855), care a urmat după Hegel, este cu adevărat un om modern, căci gândirea lui a condus la ceea ce Leonardo şi ceilalţi gânditori au respins, adică la renunţarea de a mai căuta un câmp unificat al cunoaşterii. La început, formula a fost:

HAR
―――――
NATURĂ

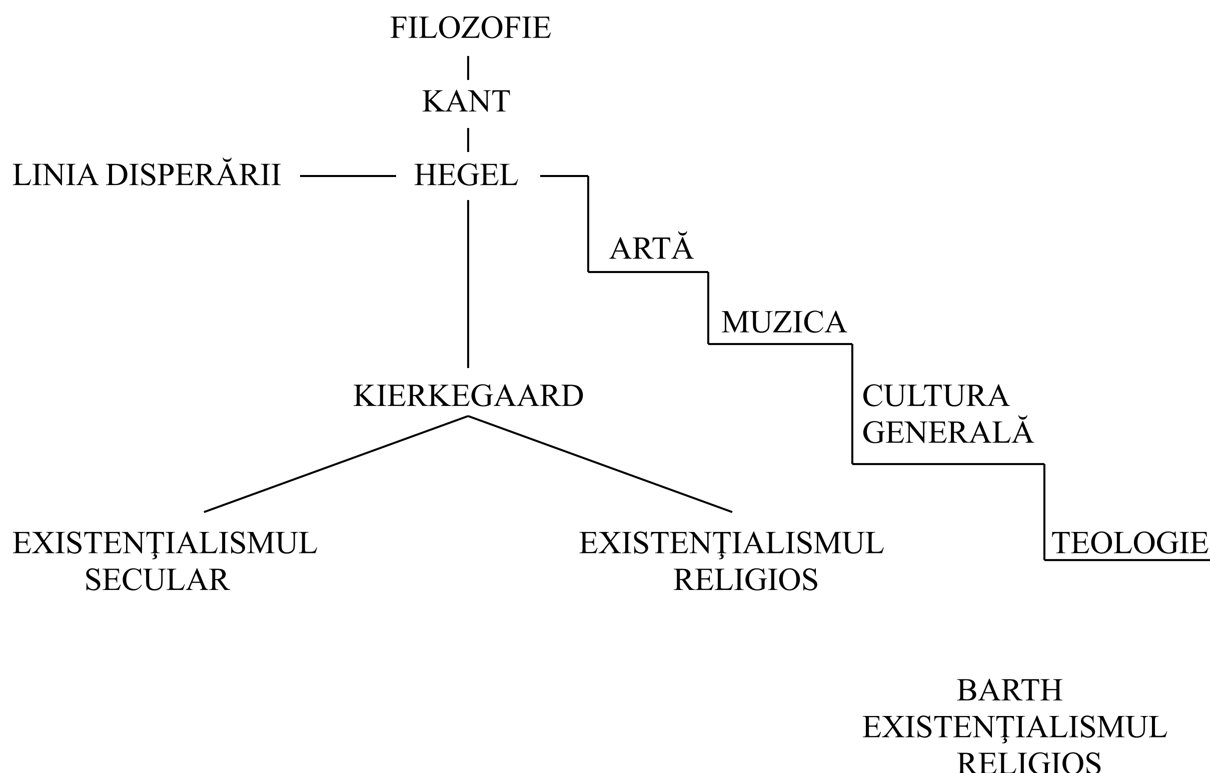
Apoi:

LIBERTATE
―――――
NATURĂ

Acum ea a devenit:

CREDINŢĂ
―――――
RAŢIONALITATE

În diagrama următoare linia despărţitoare este o linie temporală. Nivelurile plasate mai sus sunt mai timpurii, iar cele plasate mai jos, mai târzii. Treptele reprezintă diferitele discipline.



BARTH
EXISTENŢIALISMUL
RELIGIOS

Această nouă gândire s-a răspândit sub trei forme diferite. În primul rând s-a răspândit geografic, din Germania spre alte ţări. Drept consecinţă, Olanda şi Elveţia l-au cunoscut înaintea Angliei, iar America a continuat şi mai multă vreme să gândească în modul cel vechi.

În al doilea rând, s-a răspândit de la o clasă socială la alta. Primii dintre cei afectaţi au fost intelectualii. Apoi a ajuns la muncitori prin mass-media. A rămas clasa mijlocie, care nu a fost atinsă de acest mod de gândire şi adesea este şi acum neatinsă. Această clasă mijlocie este în multe privinţe un produs al Reformei, şi trebuie să fim mulţumitori pentru că ea există, ea este o sursă de stabilitate. Dar de multe ori oamenii din acest grup nu înţeleg baza stabilităţii lor. Neînţelegând-o, nu înţeleg de ce gândesc în felul vechi; ei continuă să acţioneze pe baza tiparului vechi şi a memoriei colective din obişnuinţă, chiar după ce au uitat motivele validităţii vechiului sistem. Adesea ei gândesc încă în modul corect – pentru ei, adevărul e adevăr şi binele e bine – dar fără să mai ştie de ce. Cum ar putea, prin urmare, să-şi înţeleagă copiii crescuţi în secolul al XX-lea, care gândesc după noua paradigmă şi pentru care adevărul nu mai e adevăr şi nici binele nu mai e bine?

Marea masă a oamenilor a receptat noul mod de gândire prin mass-media, fără să-1 fi analizat. Ei sunt pur şi simplu copleşiţi de acesta, căci cinematograful, televiziunea, cărţile pe care le citesc, presa şi revistele sunt toate pătrunse de noile forme de gândire, fără nici un fel de analiză prealabilă. Între grupul intelectualilor şi clasa muncitoare, găsim un grup compact – clasa mijlocie. Fără îndoială că una din dificultăţile noastre este că cele mai multe dintre bisericile noastre funcţionează în sfera aceasta a clasei mijlocii şi motivul pentru care creştinii nu-şi mai înţeleg propriii lor copii este că aceştia sunt educaţi într-un alt mod de gândire. Aceasta nu înseamnă doar că ei cred lucruri diferite. Ei gândesc diferit. Gândirea lor s-a schimbat într-un asemenea mod, încât dacă spunem „creştinismul e adevărat”, propoziţia aceasta nu mai înseamnă pentru ei ceea ce înseamnă şi pentru noi.

Un al treilea mod de propagare a noii gândiri este de la o disciplină la alta, aşa cum am arătat în diagrama precedentă: de la filozofie, la artă, la muzică şi la cultura generală, care la

rândul ei poate fi subîmpărţită în mai multe domenii. Teologia a fost ultima, în artă, de exemplu, îi avem pe marii impresionişti: Van Gogh (1853-1890), Gauguin (1848-1903) şi Cezanne (1839-1906). Apoi îi avem pe postimpresionişti. Şi am ajuns în lumea modernă. În muzică, uşa este deschisă de Debussy (1862-1918). în literatură ne putem gândi la T. S. Eliot (1888-1965), la începuturile activităţii sale literare. Cel care a deschis calea în teologie este Karl Barth[2] (1886-1968).

Numesc linia aceasta din diagramă „linia disperării". Nu înţeleg prin asta că toţi cei de sub linie bocesc, deşi unii, precum pictorul Francis Bacon (1909-), o fac. Giacometti (1901-1966) a plâns şi el – şi a murit plângând.

Ce fel de disperare este aceasta? Ea apare în urma abandonării speranţei într-un răspuns unificat în cunoaştere şi viaţă. Omul modern continuă să se agate de raţionalismul lui şi de revolta lui autonomă, chiar dacă pentru aceasta trebuie să abandoneze orice speranţă raţională de a obţine un răspuns unificat. Înainte, oamenii educaţi nu ar fi făcut nicidecum aşa ceva. Omul modern a renunţat la speranţa unităţii şi acum trăieşte în disperare – disperarea de a nu mai crede că ceea ce a fost dintotdeauna aspiraţia omenirii poate fi atins.

CAPITOLUL

Patru

Saltul

Linia disperării ne-a adus acum la Kierkegaard (1813-1855) şi la saltul credinţei. Când l-am studiat pe Kant, am remarcat că linia despărţitoare dintre natură şi universalii s-a îngroşat în mod considerabil. Saltul lui Kierkegaard a înlăturat de fapt speranţa oricărei unităţi. După Kierkegaard rămânem cu aceasta:

OPTIMISMUL TREBUIE SĂ FIE IRAŢIONAL

ÎNTREAGA RAŢIONALITATE = PESIMISM

Speranţa unei verigi de legătură între cele două sfere a dispărut, nu mai există nici un fel de schimburi reciproce; între nivelul superior şi cel inferior există o dihotomie totală, linia despărţitoare devenind din beton armat, groasă de 1.000 de metri, străbătută de un cablu de înaltă tensiune.

Ceea ce rămâne arată oarecum astfel: sub linie există raţionalitate şi logică. Nivelul superior se transformă în sediul ilogicului şi al naţionalului. Între cele două niveluri nu există nici o legătură. Cu alte cuvinte, pe baza întregii raţiuni, la nivelul inferior omul ca om este mort. Avem doar matematică, particularii, mecanică. Omul nu are nici un sens, nici un scop, nici o semnificaţie. Există doar pesimism cu privire la om. Dar deasupra, pe baza unui salt iraţional nerezonabil, există o credinţă la fel de nerezonabilă care dă optimism. Aceasta e dihotomia totală a omului modern.

Problema cu aceia dintre noi care provenim dintr-un mediu creştin sau dintr-o clasă mijlocie e că nu simţim imediat grosimea acestei linii, aşa cum o resimte omul secolului al XX-lea din Paris, de pe malul stâng al Senei sau cel de la Universitatea din Londra. Venind din mediul nostru, noi credem că trebuie să existe un schimb reciproc între niveluri, dar răspunsul vremii noastre este: „Nu, nu a existat şi nici nu va exista vreodată.” Credinţa într-o asemenea interacţiune, a fost doar o iluzie. Raţional vorbind, omul nu are nici un sens. El a fost mort dintotdeauna în ce priveşte raţionalitatea şi logica. Speranţa omului de a nu fi mort a fost doar o speranţă deşartă.

Aceasta înseamnă că omul este mort. Nu înseamnă că a fost viu şi acum este mort. El a fost întotdeauna mort, dar nu cunoştea destul de multe lucruri pentru a realiza că era mort.

Existenţialismul secular

După Kierkegaard s-au dezvoltat două extensii ale existenţialismului – existenţialismul secular şi cel religios. Existenţialismul secular se împarte în trei mari curente proprii: Jean-Paul Sartre (1905-1980) şi Camus (1913-1960) în Franţa; Jaspers (1883-1969) în Elveţia şi Heidegger (1889-1976) în Germania. Primul e Jean-Paul Sartre, pentru care, din punct de vedere raţional, universul este absurd, iar omul trebuie să încerce să se autentifice pe sine. Cum? Printr-un act de voinţă. Astfel, dacă conduci maşina pe şosea în timp ce plouă cu

găleata şi vezi pe cineva stând afară, opreşti maşina, îl iei şi îl duci acolo unde vrea să ajungă. E absurd. Ce contează? Omul acela e nimic, situaţia respectivă e nimic, dar tu te-ai autentificat printr-un act al voinţei. Dificultatea e însă că autentificarea nu are un conţinut raţional sau logic – toate direcţiile de manifestare ale unui act de voinţă sunt egale. Bunăoară, dacă conduci maşina pe şosea şi vezi un om în ploaie, accelerezi şi-1 dobori, ţi-ai autentificat în egală măsură voinţa. Aşadar, omul modern aflat într-o asemenea stare deznădăjduită merită să fie deplâns.

Al doilea e Jaspers. El a fost de fapt psiholog şi obişnuia să vorbească despre o „experienţă finală”, adică despre o experienţa aşa de mare încât ne dă siguranţa existenţei şi speranţa propriei valori şi semnificaţii – chiar dacă din punct de vedere raţional nu putem avea o asemenea speranţă. Problema cu această „experienţă finală” e că, fiind total separată de raţional, nu există nici un mijloc de a-i comunica conţinutul nici altcuiva, nici nouă înşine. Un student de la Universitatea Liberă din Amsterdam a încercat să se agaţe de o asemenea experienţă. A fost într-o seară la *Green Pastures* şi a avut o experienţă deosebită care 1-a făcut să creadă că trebuie să existe un sens al vieţii. Eu l-am întâlnit cam la doi ani după acea experienţă, când era pe punctul de a se sinucide. Gândiţi-vă la aceasta – să te agăţi de un sens al vieţii doar pe baza unei asemenea experienţe, o experienţă pe care nu ţi-o poţi comunica nici măcar ţie însuţi, ci doar să-ţi repeţi că ai avut-o. În dimineaţa următoare efectul ei poate fi încă puternic, dar cum va fi el peste două săptămâni, două luni, doi ani? Cât de lipsită de nădejde e speranţa bazată doar pe această experienţă finală.

În plus, nu te poţi pregăti pentru o experienţă finală. Nu există nici un mod de a te pregăti pentru ea. Experienţa finală este o categorie de la nivelul superior – ea pur şi simplu vine şi te surprinde.

În al treilea rând, avem ceea ce Heidegger a numit *angoasă. Angoasa* nu e teamă, căci teama are un obiect. *Angoasa* e un vag sentiment de spaimă – sentimentul inconfortabil pe care-1 avem când intrăm într-o casă care ar putea fi bântuită de stafii. Heidegger pune totul pe seama acestei anxietăţi fundamentale. Astfel, termenii în care exprimăm nivelul superior nu au nici o importanţă. La baza acestui sentiment stă saltul. Speranţa e separată de nivelul inferior, care e raţional.

Astăzi aproape că nu mai există filozofie în sensul clasic al termenului – există doar antifilozofie. Oamenii nu mai cred că pot obţine răspunsuri raţionale la marile întrebări. Filozofii anglo-saxoni ai limbajului se izolează de marile probleme restrângând domeniul filozofiei. Ei sunt preocupaţi de definirea cuvintelor şi şi-au limitat operaţiile la nivelul inferior. Existenţialiştii se agaţă mai mult de un concept clasic al filozofiei, întrucât ei operează cu marile probleme, acceptând însă totalmente dihotomia raţionalitate – speranţă.

Ceea ce-1 face pe omul modern să fie modern este existenţa acestei dihotomii, şi nu ceea ce plasează el la nivelul superior, printr-un salt. N-are importanţă dacă plasează acolo o expresie seculară sau una religioasă, rezultatul este acelaşi, dacă ea are la bază această dihotomie. Aceasta îl separă pe omul modern de omul renascentist, pe de-o parte, care spera într-o unitate umanistă şi, pe de altă parte, de omul Reformei care poseda cu adevărat o unitate raţională deasupra şi dedesubtul liniei, bazată pe conţinutul revelaţiei biblice.

Existenţialism religios

Aceeaşi imagine generală care răzbate din existenţialismul secular, e prezentă şi în sistemul lui Karl Barth şi în noile teologii care i-au extins sistemul. Nu există comunicare raţională deasupra şi dedesubtul liniei. El a susţinut teoriile criticii superioare până la moarte – Biblia conţine greşeli, dar noi trebuie să o credem totuşi. Poziţia lui a fost că, deşi Biblia conţine greşeli, „un cuvânt religios” răzbate oricum prin ea. „Adevărul religios” e separat de adevărul istoric al Scripturii. Astfel, nu mai există nici un loc pentru raţiune şi nici posibilitatea verificării. Aceasta constituie saltul în termeni religioşi. D'Aquino a deschis calea unui om

independent la nivelul inferior, unei teologii naturale şi unei filozofii autonome faţă de Scripturi. Aceasta a dus în gândirea seculară la necesitatea plasării întregii speranţe la nivelul superior, nonraţional. În mod similar, în teologia neo-ortodoxă, omul rămâne cu nevoia saltului, deoarece el nu poate face nimic în domeniul raţionalului pentru a-L căuta pe Dumnezeu. În accepţiunea teologiei neo-ortodoxe, omul valorează mai puţin decât omul căzut al Bibliei. Reforma şi Scripturile spun că omul nu poate face nimic pentru a se mântui pe sine, însă prin raţiunea lui, el poate cerceta Scripturile, care abordează nu numai „adevărul religios”, ci şi istoria şi cosmosul. El nu numai că este în stare să cerceteze Scripturile, în integralitatea sa ca fiinţă umană, care include şi raţiunea lui, ci chiar are obligaţia să o facă.

Separarea a ceea ce învaţă Biblia în probleme religioase şi spirituale – ca având autoritate în aceste domenii, deşi se afirmă că ea conţine greşeli, şi că acolo trebuie să fie verificabilă – este punctul crucial al acestei forme de iraţionalism. Acest lucru este propovăduit şi de cei ce folosesc termeni teologici radicali, şi de cei care folosesc termeni mult mai conservatori. În toate cazurile de acest gen, credinţa este izolată de raţiune. Aceasta este expresia religioasă a tiparului de gândire predominant al omului modern.

Genul de cuvinte plasate la nivelul superior nu schimbă sistemul de bază. Folosirea termenilor religioşi sau seculari nu produce nici o diferenţă în sistem. Ceea ce este deosebit de important de remarcat în acest sistem este apariţia constantă, într-o formă sau alta, a accentului kierkegaardian pus pe necesitatea saltului. Deoarece raţionalul şi logicul sunt complet separate de nonraţional şi ilogic, saltul este total. Credinţa, exprimată fie în termeni seculari, fie în termeni religioşi, devine un salt fără posibilitate de verificare din cauză că ea este total separată de domeniul logicului şi al raţionalului. Aşadar acum, ştiind aceste lucruri, putem înţelege de ce reprezentanţii noii teologii pot să spună că, deşi Biblia e plină de greşeli în domeniul naturii şi al istoriei, aceasta nu are importanţă. Nu contează ce termeni adoptăm. Saltul este comun tuturor sferelor de gândire ale omului modern. Omul este împins la gestul disperat al unui astfel de salt, deoarece el nu poate trăi doar ca o maşină. Acesta este deci omul modern, aşa cum se exprimă el în pictura, muzica, literatura, teatrul sau religia sa.

Noua teologie

în neo-ortodoxie, care s-a născut din mai vechea teologie liberală puternic raţionalistă, cuvintele definite sunt plasate sub linia despărţitoare:

NONRAŢIONAL – CUVINTELE CONOTATIVE

RAŢIONALUL – CUVINTE DEFINITE

Deasupra liniei, noul teolog are cuvinte nedefinite. „Teologia saltului” coagulează totul în jurul cuvântului nedefinit. Tillich, de exemplu, vorbeşte despre „Dumnezeu de dincolo de Dumnezeu”, primul cuvânt, „Dumnezeu”, fiind total nedefinit. Cuvintele definite din domeniul ştiinţei şi istoriei sunt sub linie; deasupra sunt numai cuvintele conotative. Valoarea lor pentru el constă tocmai in faptul că ele sunt nedefinite.

Neo-ortodoxia pare să aibă un avantaj faţă de existenţialismul secular, fiindcă foloseşte cuvinte puternic conotative, puternic înrădăcinate în memoria rasei – cuvinte ca *înviere, răstignire, Cristos, Isus.* Aceste cuvinte dau iluzia comunicării. Importanţa lor pentru reprezentanţii noii teologii rezidă în iluzia comunicării, plus reacţia adânc motivată pe care o au oamenii la conotaţia lor. Acesta este avantajul noii teologii faţă de existenţialismul secular şi faţă de misticismul secular modern. Cine aude cuvântul *Isus* răspunde la el, dar cuvântul nu este niciodată definit. Asemenea cuvinte sunt utilizate întotdeauna în sfera iraţionalului, a ilogicului. Fiind separate de istorie şi de cosmos, ele nu pot fi verificate de raţiunea care se află la nivelul inferior, şi nu există siguranţa că la nivelul superior ar exista ceva. Prin urmare,

trebuie să înţelegem că efectuarea acestei separaţii este un act disperat, prin care speranţa este exclusă cu totul din domeniul raţionalităţii. Acesta este un adevărat act de disperare care nu comportă modificare prin simpla folosire a unor cuvinte religioase.

Experienţe ale nivelului superior
Omul creat după chipul lui Dumnezeu nu poate trăi ca şi cum ar fi un nimic; de aceea, el plasează la nivelul superior tot felul de lucruri disperate. Pentru a ilustra că nu contează ce anume este plasat la nivelul superior, voi încerca să arăt cât de cuprinzătoare sunt aceste lucruri. Am trecut deja în revistă unele exemple cum ar fi „experienţa existenţială" a lui Sartre, „experienţa finală" a lui Jaspers şi *Angst* la Heidegger. În fiecare din aceste cazuri, omul este mort în ceea ce priveşte raţionalitatea şi logica.

Aldoux Huxley a influenţat profund această gândire. Îl vedem folosind termenul de „experienţă de prim rang". Pentru obţinerea unei asemenea experienţe de prim rang, el a pledat pentru folosirea drogurilor. În anii '60 am lucrat cu mulţi oameni inteligenţi care luau LSD şi cu greu am găsit printre ei pe cineva care să nu ştie că ceea ce face are legătură directă cu învăţătura lui Aldoux Huxley referitoare la „experienţa de prim rang". Dar la nivelul inferior – cel al naturii – viaţa nu are sens; ea este lipsită de semnificaţie. În deceniul al şaselea, oamenii consumau droguri pentru a obţine o experienţă mistică directă, fără legătură cu lumea raţională. Aşa cum am văzut mai devreme, Jaspers spune că nu te poţi pregăti pentru o astfel de experienţă. Dar Huxley s-a agăţat de speranţa că te poţi pregăti pentru ea, consumând droguri. Aşa că, atunci când oamenii au decis că în cultura noastră „societatea e aşezată pe temeiuri false", după cum se exprimă Timothy Leary, s-au întors şi ei înspre droguri.

Principalul motiv pentru consumul masiv de droguri nu a fost dorinţa de evadare sau de descătuşare, ci faptul că omul e disperat. Pe baza raţionalităţii şi a logicii, omul nu are sens şi cultura devine lipsită de semnificaţie. De aceea, omul încearcă să găsească un răspuns în „experienţele de prim rang". Iată ce stă în spatele narcomaniei serioase a anilor '60. Ea are legătură cu o mie de ani de panteism, căci misticii orientali folosesc haşiş de secole pentru a obţine experienţe religioase. Prin urmare, nimic nu e nou, chiar dacă e nou pentru noi. În *The Humanist Frame,*[1] unde a scris ultimul capitol, Aldoux Huxley pleda, chiar şi cu puţin înainte de moartea sa, pentru folosirea drogurilor de către „oameni sănătoşi" în vederea obţinerii unei „experienţe de prim rang". Aceasta a fost speranţa lui.

Umanismul evoluţionist optimist este o altă ilustraţie a faptului că o dată ce cineva acceptă o dihotomie între nivelul superior şi nivelul inferior, nu mai are importanţă ce plasează la nivelul superior. Julian Huxley a fost cel care a propagat această idee. Umanismul evoluţionist optimist nu are un fundament raţional. Speranţa lui este înrădăcinată întotdeauna în saltul lui *manana.* Cel ce caută dovezi e mereu direcţionat spre mâine. Optimismul acesta e un salt, şi ar fi o prostie să ne lăsăm intimidaţi în universităţile noastre, crezând că umaniştii ar avea o bază raţională pentru partea „optimistă" a sloganului lor. Ei nu au aşa ceva – deci sunt iraţionali. Julian Huxley însuşi a acceptat practic acest lucru, atunci când a lansat afirmaţia fundamentală că oamenii funcţionează mai bine dacă cred în existenţa unui dumnezeu. Huxley crede că nu există nici un dumnezeu, dar noi vom spune că există. Cu alte cuvinte, saltul religios este pentru Julian Huxley ceea ce sunt drogurile pentru Aldoux Huxley, chiar dacă pentru el aceasta e o minciună – nu există dumnezeu. De aceea, lui Julian Huxley nu i s-a părut deplasat să scrie introducerea la *Fenomenul uman*[2] al lui Teilhard de Chardin. Amândoi au fost implicaţi în salt. Simpla folosire a cuvintelor religioase în contrast cu cele nereligioase nu schimbă nimic o dată ce dihotomia şi saltul au fost acceptate. Unele poziţii ni se par mult prea îndepărtate şi şocante, altele ne sunt mai apropiate; dar între ele nu există nici o diferenţă semnificativă.

Într-o emisiune de pe BBC-3, Anthony Flew şi-a pus întrebarea: „Este moralitatea rentabilă?”[3] El a folosit emisiunea pentru a arăta că pe baza propriilor sale presupoziţii, moralitatea nu rentează. Dar nici el nu a putut rămâne consecvent principiilor sale. Chiar la sfârşit, ajunge la concluzia că, deşi moralitatea nu rentează, omul nu este nebun dacă e scrupulos – fără să arate pe ce bază omul nu este nebun dacă e scrupulos şi fără să prezinte vreo categorie pentru a da sens cuvântului *scrupulos.* Acesta e un salt uriaş.

Semnificativ este că omul raţionalist, umanist, a început prin a spune că creştinismul nu este destul de raţional. Acum el însuşi a parcurs cercul complet şi a sfârşit în misticism – deşi este un misticism de un gen aparte. El e un mistic fără nici o divinitate. Vechii mistici au afirmat întotdeauna existenţa divinităţii, dar noii mistici spun că asta nu contează, deoarece importantă este credinţa. Este însă vorba de credinţa în credinţă, indiferent dacă ea se exprimă în termeni seculari sau religioşi. Important este saltul, nu termenii în care saltul e exprimat. Exprimarea verbală – adică sistemele de simboluri – poate primi o altă formă; dacă sistemele sunt religioase sau nereligioase, dacă termenii folosiţi sunt mai radicali sau mai conservatori, dacă se foloseşte un cuvânt sau altul, toate acestea sunt accidentale. Omul modern s-a angajat în aflarea răspunsului la nivelul superior, printr-un salt în afara raţionalităţii şi a raţiunii.

Analiza lingvistică şi saltul

Acum câţiva ani conduceam o discuţie la o universitate britanică unde filozofii limbajului atacau cu vehemenţă creştinismul. Câţiva dintre ei participau la discuţie şi pe măsură ce discuţia avansa, poziţia lor se contura tot mai clar. Ei îşi clădiseră prestigiul academic sub linia despărţitoare, prin definirea raţională a cuvintelor. Dar pentru a ataca creştinismul, ei au trecut printr-un salt la umanismul evoluţionist optimist situat deasupra liniei, pe baza prestigiului pe care şi l-au câştigat în sfera lor de activitate la nivelul inferior. Unii din ei dobândiseră o reputaţie binemeritată de raţionalitate în definirea cuvintelor, dar apoi se angajau în acest salt, schimbându-şi masca şi atacând creştinismul de pe bazele unui umanism care nu avea nici o legătură cu analiza lingvistică, situată la nivelul inferior. După cum am arătat deja, analiza lingvistică e o antifilozofie, în sensul că susţinătorii ei adoptă un concept filozofic limitat. Ei nu-şi mai pun marile probleme pe care le-a ridicat întotdeauna filozofia clasică. De aceea, tot ce spun în legătură cu aceste probleme nu are nici o legătură cu disciplina lor şi cu prestigiul deja consacrat acesteia.

Interesant este astăzi că, pe măsură ce existenţialismul şi, într-o modalitate diferită, „filozofia desemnării” devin antifilozofii, adevăratele expresii filozofice tind să treacă la cei care nu ocupă catedre de filozofie – la romancieri, la producătorii de filme, la interpreţii de jazz şi chiar la bandele violente de adolescenţi. Aceştia sunt oamenii care îşi pun marile întrebări ale zilelor noastre şi se luptă să le dea un răspuns.

CAPITOLUL

Cinci

Arta ca salt la nivelul superior

Am văzut deja că de la Rousseau încoace există o dihotomie între natură şi libertate. Natura a ajuns să reprezinte determinismul, mecanicismul, cu omul în situaţia disperată de a fi prins în această maşinărie. Prin urmare, la nivelul superior găsim omul luptând pentru libertate, însă libertatea căutată era o libertate absolută, fără limitări. Nu există Dumnezeu, nici măcar o categorie universală care să-1 limiteze; aşa că individul caută să se exprime printr-o libertate totală şi simte, în acelaşi timp, damnarea de a fi parte a unui univers mecanicist. Aceasta este tensiunea omului modern.

Domeniul artei ne pune la dispoziţie o varietate de ilustrări ale acestei tensiuni. O asemenea tensiune explică parţial faptul intrigant că o mare parte a artei contemporane, ca exprimare de sine a omului aşa cum e el, este urâtă. Fără să ştie, el exprimă natura omului căzut, care – creat însă după chipul lui Dumnezeu – este o făptură minunată, chiar dacă acum este într-o stare căzută. Când omul încearcă să-şi exprime libertatea în maniera lui autonomă, o mare parte din arta sa, deşi evident că nu toată, devine lipsită de sens şi urâtă. În contrast, o bună parte a design-ului industrial devine mult mai ordonat, de o reală frumuseţe. Cred că explicaţia pentru frumuseţea tot mai mare a design-ului industrial este că acesta trebuie să urmeze traiectoria a ceea ce există – el urmează legile universului.

Acest lucru ilustrează, de asemenea, că ştiinţa ca atare nu este nici ea liberă într-un mod autonom, ci trebuie să urmeze ceea ce există. Chiar dacă savantul sau filozoful apreciază că totul este întâmplător şi lipsit de sens, o dată ce pătrunde în univers, devine şi el limitat, indiferent de sistemul său filozofic, pentru că trebuie să urmeze ceea ce găseşte în el. Dacă ştiinţa nu face acest lucru, ea nu mai e ştiinţă, ci ficţiune ştiinţifică. Design-ul industrial, ca şi ştiinţa, este şi el legat de legile universului şi, de aceea, este adesea mult mai frumos ca „Arta” (cu majusculă), care exprimă în primul rând rebeliunea, urâciunea şi disperarea omului. Am ajuns acum la câteva din expresiile artei ca salt în nivelul superior.

Poezia: faza heideggeriană târzie

Heidegger nu a putut să-şi accepte existenţialismul, de aceea şi-a modificat poziţia după ce a împlinit 70 de ani. În cartea sa, *Ce este filozofia?,*[1] el încheie cu îndemnul: „dar ascultaţi poetul”. Când el spune „ascultaţi poetul”, nu înţelege prin aceasta că trebuie să ascultăm conţinutul a ceea ce spune poetul. Conţinutul e irelevant putem avea şase poeţi care se contrazic unul pe celălalt. Conţinutul nu contează, pentru că el este în domeniul raţionalităţii, la nivelul inferior. Ceea ce contează este că există poezie – şi poezia e plasată la nivelul superior.

Iată care este poziţia lui Heidegger: o parte a Fiinţei este fiinţa, omul care verbalizează. Prin urmare, datorită faptului că există cuvinte în univers, omul speră să existe un sens al Fiinţei – adică al existentului. Observăm că poetul există şi, prin simpla lui

existenţă, poetul devine profet. Din cauză că există poezie, sperăm ca viaţa să fie ceva mai mult decât ce ştim raţional şi logic. Iată deci un alt exemplu de nivel superior iraţional, cu totul lipsit de conţinut.

Arta: Andre Malraux

Malraux (1901-1976) a avut o personalitate intrigantă. A început ca existenţialist, apoi a luptat în Rezistenţă, a consumat droguri, a dus o viaţă foarte dezordonată uneori şi a sfârşit prin a deveni Ministrul Culturii în Franţa. În cartea sa, *Vocile Tăcerii,*[2] ultima parte e intitulată „Consecinţa Absolutului". Aici el arată că înţelege foarte bine schimbarea cauzată de actualul deces al speranţei într-un absolut.

O serie de publicaţii s-au străduit să reconcilieze poziţia lui. Numărul din 6 octombrie 1966 al publicaţiei *The New York Review of Books* s-a ocupat de câteva dintre ele. Găsim aici următorul comentariu: „Toate lucrările lui Malraux sunt sfâşiate ... fără nădejdea unei reconcilieri, între cel puţin două poziţii: un antiumanism fundamental (reprezentat, în funcţie de circumstanţe, prin mândrie intelectuală, voinţă de putere, erotism şi aşa mai departe) şi o aspiraţie iraţională înspre caritate sau o alegere nejustificabilă raţional în favoarea omului."

Cu alte cuvinte, există o „sfâşiere" în Malraux – el plasează la nivelul superior o artă care nu are absolut nici o bază raţională. Este aspiraţia omului separată de raţionalitate. Pe baza raţionalităţii, omul nu are speranţă, dar priveşte spre arta pentru artă pentru a o obţine. Aceasta îi oferă un punct de integrare, un salt, o speranţă a libertăţii în mijlocul a ceea ce mintea ştie că e fals. Suntem condamnaţi, şi ştim lucrul acesta; totuşi privim spre artă şi încercăm să găsim o speranţă despre care ştim că nu e există. Recenzia continuă: „Malraux se înalţă deasupra acestei disperări, somându-se cu elocvenţă pe sine şi pe alţii să găsească identitatea omului în atemporalitatea artei." Astfel, opera completă a lui Malraux – romanele, istoria artei pe care a scris-o, munca lui ca ministru francez al culturii – constituie o expresie de proporţii a acestei prăpăstii şi a acestui salt.

Sistemul care ne înconjoară, bazat pe dihotomie şi salt, este un sistem monolitic. În Anglia, Sir Herbert Read (1893-1968) se înscrie în aceeaşi linie de gândire. în *Philosophy of Modern Art*[3] el a arătat că înţelege toate acestea când a spus despre Gauguin: „Gauguin a înlocuit dragostea omului pentru Creatorul său cu dragostea lui (ca pictor) pentru frumos." Dar tot el a spus în continuare că raţiunea trebuie să facă loc misticii artei – nu numai teoretic, ci şi ca punct de plecare în educaţia de mâine.[4] În lucrarea lui Sir Herbert Read, arta este prezentată tot ca un răspuns la care ajungem printr-un salt.

Picasso

Picasso (1881-1973) ne oferă un alt exemplu. El a încercat să creeze universalitatea prin abstractizare. Picturile lui abstracte au mers atât de departe, încât distincţia între o blondă şi o brunetă, sau între un bărbat şi o femeie, sau chiar între un om şi un scaun era imposibilă. Abstractizarea a primit o asemenea amploare, încât el şi-a creat propriul lui univers pe pânză – de fapt, se pare că a jucat cu succes rolul de Dumnezeu pe pânzele sale. Dar în momentul în care a pictat universalitatea şi nu particularul, el s-a izbit frontal de una din dilemele omului modern – pierderea comunicării. Persoana din faţa picturii pierde comunicarea cu pictura – el nu ştie care este subiectul acesteia. Ce folos să fii dumnezeu pe o suprafaţă de doi pe patru când nimeni nu ştie despre ce vorbeşti?

Totuşi, este instructiv să vedem ce s-a întâmplat când Picasso s-a îndrăgostit. El a început să scrie pe pânze: „J'aime Eva." Dintr-odată comunicarea între cei ce priveau picturile şi Picasso a devenit realizabilă. Însă comunicarea aceasta era una iraţională, bazată pe faptul că o iubea pe Eva – ceea ce este uşor de înţeles – şi nu tematica picturii. Asistăm aici la un nou salt. Fiind totuşi om, el trebuie să se angajeze în acest salt, în special când se îndrăgosteşte.

Din acest moment, putem urmări în opera lui Picasso oscilaţiile produse de prezenţa sau absenţa iubirii pentru o femeie. Mai târziu, de exemplu, când s-a îndrăgostit de Olga şi s-a căsătorit cu ea, a pictat-o într-un mod mult mai uman. Nu spun că restul picturilor lui nu sunt grozave. Picasso e un mare pictor, dar e un om care nu a reuşit să facă ceea ce şi-a propus în încercarea de a atinge universalul, pentru ca întreaga lui viaţă de mai apoi să se constituie dintr-o serie de tensiuni. I-am văzut câteva lucrări ceva mai târziu, când s-a îndrăgostit din nou, acum de Jacqueline. Ziceam în acea vreme: „Picasso este într-o nouă eră – o iubeşte pe femeia aceasta." Într-adevăr, mai târziu s-a căsătorit cu ea – intrând în a doua lui căsnicie. Astfel, în picturile în care le-a înfăţişat pe Olga şi Jacqueline, într-o manieră contrară aproape întregii lui opere, el exprimă saltul iraţional în sistemul de simboluri al formei picturilor lui, dar este acelaşi salt iraţional pe care alţii îl exprimă în cuvinte.

În treacăt fie spus, Salvador Dali (1901-) a făcut acelaşi lucru, pictând simboluri conotative din arta creştină, atunci când a făcut saltul de la vechiul său suprarealism la noul său misticism. Într-una din perioadele activităţii sale, simbolurile creştine sunt pictate recurgându-se la efectul conotativ, mai degrabă decât la cel verbalizat, ca în noua teologie. Dar acest lucru nu prezintă nici o importanţă. Lucrarea lui se bazează pe un salt, iar iluzia comunicării este dată de efectul conotativ al simbolurilor creştine.

Bernstein

Vrem să arătăm, în acest capitol, că azi ne confruntăm cu un concept aproape monolitic, acela al dihotomiei şi al saltului, şi că o dată ce saltul este acceptat, nu contează deloc ce plasăm la nivelul superior sau în ce termeni ori chiar în ce sisteme de simboluri sunt exprimate nivelurile superioare. Leonard Bernstein (1918-), de exemplu, afirmă în *Kaddish*[5] că muzica este speranţa la nivelul superior. Esenţa omului modern constă în acceptarea acestor două niveluri, indiferent de cuvintele sau simbolurile pe care le folosim pentru a le exprima. în domeniul raţiunii, omul este mort şi singura lui speranţă este un salt care să nu fie accesibil investigaţiei raţionale. Între aceste două niveluri nu există nici un punct de contact.

Pornografia

Literatura pornografică modernă poate fi explicată şi ea tot în aceşti termeni. Au existat întotdeauna asemenea scrieri, dar cele de acum sunt diferite. Ele nu sunt doar nişte scrieri murdare ca acelea de dinaintea lor, ci multe din lucrările pornografice de astăzi sunt adevărate declaraţii filozofice. Dacă luăm lucrările lui Henry Miller (1891-1980), de exemplu, vedem că ele declară de fapt că, raţional şi logic, până şi sexualitatea e moartă; cu toate acestea, în scrierile lui de mai târziu el face un salt în panteism pentru a descoperi aici speranţa unei semnificaţii.

Un alt element al scrierilor pornografice moderne iese în evidenţă din lucrările lui Terry Southern (1924-), autorul volumelor *Candy* şi *The Magic Christian.* În ciuda faptului că este murdar şi destructiv, el face nişte afirmaţii serioase. Dar aduce el ceva nou? În introducerea unei cărţi intitulate *Writers in Revolt,*[6] el merge în următoarea direcţie. Îşi intitulează introducerea: „Towards the Ethics of a Golden Age" şi prezintă în ea dezintegrarea omului modern occidental. El arată că omul modern are o orientare în exclusivitate psihologică. Autorul foloseşte o frază memorabilă în această declaraţie privitoare la orientarea psihologică a culturii noastre: „Implicaţia ei, în termenii oricărei filozofii operative sau ai oricărei structuri culturale anterioare acestui secol, este devastatoare, căci înţelesul ei ultim este că nu există crimă: ea distruge însăşi ideea de crimă." El nu vrea să spună, bineînţeles, că nu se mai comit crime, ci că nu mai există „crimă" orientată psihologic. Indiferent ce ar fi ea, nu e considerată crimă, şi nici un rău moral.

Creştinii evanghelici tind să nesocotească asemenea oameni, fiindu-le apoi greu să înţeleagă omul modern, căci de fapt aceştia sunt adevăraţii filozofi ai zilelor noastre.

Catedrele de filozofie din universităţi sunt vacante pretutindeni. Filozofia se face acum în sudul lumii moderne. La capătul introducerii suntem lăsaţi cu răsuflarea tăiată şi ne vine să strigăm în faţa acestei teribile consemnări: „Ei bine, ce ne mai rămâne atunci?” Cu adevărat fantastic e că sfârşitul introducerii afirmă că astăzi se scrie literatură pornografică în speranţa că din ea va rezulta în cele din urmă o etică pentru epoca de aur. Astfel, literatura pornografică e plasată acum la nivelul superior. Pornografia e privită ca ultima eliberare – e saltul spre libertate. Ei izbesc cu forţă în rigiditatea neînsufleţită a nivelului inferior, spunând că nu-i vor accepta tirania. Şi, deşi există, fireşte, multă mizerie în aceste scrieri pornografice serioase, care problematizează aceste aspecte, există şi speranţa că pornografia va iniţia o nouă epocă de aur. Recunoaştem aici filozofia lui Rousseau şi libertatea autonomă aduse la o concluzie logică. Să nu uităm că în Renaştere separarea dualistă arăta astfel:

POEŢI LAICI - DRAGOSTEA SPIRITUALĂ

ROMANICIERII ŞI POEŢII COMICI (PORNOGRAFICI)

Dar acum umanismul raţionalist a progresat logic spre o dihotomie totală între nivelul superior şi nivelul inferior, luând următoarea formă:

PORNOGRAFIA AUTONOMĂ CA SINGURA SPERANŢĂ A LIBERTĂŢII ŞI A OMULUI

RAŢIONALITATEA – OMUL ESTE MORT

Avem, din nou, un misticism fără nici o divinitate, un misticism care se opune raţionalităţii. Nu există nimic, şi totuşi, condus de aspiraţiile sale – căci e făcut după chipul lui Dumnezeu – omul încearcă toate aceste stări covârşitoare de disperare, nutrind chiar speranţa că epoca de aur ar putea apărea din Soho.

Există o lucrare pornografică serioasă în care, fiindcă Dumnezeu nu există, o femeie se abandonează în mâinile unui bărbat pentru a fi maltratată. Lucrarea afirmă explicit că, din moment ce Dumnezeu nu există, ea vrea să fie posedată de cineva şi astfel, în alienarea ei, se bucură de bătăi şi de durere ca de o dovadă a faptului că e posedată de ceva, de cineva.

Aceşti oameni sunt pradă a unei disperări adânci. Oamenii aceştia se luptă pentru a-şi păstra viaţa. Dacă iubim oamenii, nu este momentul potrivit să ne arătăm ignoranţi, să practicăm jocuri mărunte şi să cădem în acelaşi tipar de gândire dualist fără să ne dăm seama de aceasta.

Acum, în anii '80, există multă pornografie ieftină, doar de dragul pornografiei după cum există şi mulţi narcomani, mai ales de dragul evadării din realitate. Dar nu trebuie să uităm că aceste lucruri au trecut printr-o perioadă de conştientizare filozofică. Idealismul s-a pierdut în mare parte, iar societatea a suferit influenţe şi transformări – adesea fără ca măcar să înţeleagă cauzele acestei schimbări.

Teatrul absurdului

Nota de disperare e reflectată şi în teatrul absurdului. Accentuarea realităţii absurdului ne aminteşte de întreaga structură a gândirii lui Sartre. Omul e o glumă tragică în contextul unei totale absurdităţi cosmice. Aspiraţii care din punct de vedere raţional nu au împlinire în universul în care trăieşte i-au furat minţile. Dar concepţia aceasta, aşa cum este ea exprimată în teatrul absurdului, nu îl are în vedere numai pe Sartre. Sartre susţine că universul e absurd, dar foloseşte cuvintele şi sintaxa aşa cum sunt ele folosite în mod normal. Teatrul absurdului, însă, foloseşte deliberat o sintaxă aberantă şi devalorizează cuvintele pentru a striga cu o voce şi mai ridicată că totul e absurd.

Martin Esslin (1918-), binecunoscut pentru activitatea lui la BBC, a scris o carte pe această temă, carte cu o introducere foarte interesantă, intitulată: „Absurditatea absurdului”[7] El afirmă că teatrul absurdului se desfăşoară în trei etape. Prima etapă îi spune burghezului: „Trezeşte-te! Ai dormit destul.” Aşa că îl trezeşti – izbeşti cu piciorul în patul lui şi torni peste el o găleată de apă prin teatrul absurd. Apoi, după ce s-a trezit, îl priveşti în ochi şi îi spui că nu există nimic. Aceasta-i a doua etapă. Dar există şi un al treilea pas, tot un misticism la nivelul superior. Acest misticism de la nivelul superior e o încercare de a comunica „dincolo de” comunicare. Ca atare, el este paralel cu acele *happenings* şi *environments* care îi urmează lui Marcel Duchamp (1887 -1969). Nu este nici locul, nici momentul să tratăm mai pe larg acest subiect, dar concluzia mea este că această comunicare „dincolo de” comunicare, fără o continuitate cu raţionalul, nu poate transmite un conţinut, ci trebuie considerată în mod serios ca un mijloc de manipulare. În orice caz, din cele trei etape ale teatrului absurdului, două se apropie în mod clar de pesimism, în timp ce a treia e din nou un salt mistic, fără a se revendica din primele două.

CAPITOLUL

Şase

Nebunia

Încă nu am epuizat acest subiect al saltului. Există şi alte domenii în care acesta se face manifest. E importantă aici o carte a lui Michel Foucault (1926-) intitulată *Nebunie şi civilizaţie.*[1] Într-o recenzie a cărţii apărută în *The New York Review of Books* (3 noiembrie 1966), intitulată „In Praise of Folly”, Stephan Marcus de la Universitatea Columbia comentează: „În orice caz, lucrul căruia Foucault i se opune în cele din urmă este autoritatea raţiunii... Aici Foucault reprezintă o tendinţă importantă în gândirea contemporană avansată. În disperarea sa cauzată de puterile transcendente ale intelectului raţional, el formulează un adevăr permanent al vremii noastre – secolul al XlX-lea nu a reuşit să-şi împlinească promisiunile.” Cu alte cuvinte, moştenitorii Iluminismului promiseseră că vor da un răspuns unificat pe baza raţionalului, iar Foucault susţine, în mod corect, că această promisiune nu a fost împlinită.

Recenzorul continuă: „În parte, acesta este motivul pentru care el se întoarce în cele din urmă la artiştii şi gânditorii nebuni sau pe jumătate nebuni ai erei moderne... Aceştia rearanjează lumea prin declaraţiile lor; mediată de nebunia lor, limbajul artistic pe care-1 folosesc dramatizând culpabilitatea lumii şi obligând-o să se recunoască pe sine şi să-şi reordoneze conştiinţa. Nimeni nu poate să nege cu bună ştiinţă forţa şi adevărul acestor observaţii; ele surprind realitatea situaţiei vieţii intelectuale a momentului de faţă – moment care a ajuns să gândească despre sine ca fiind post-orice, post-modernist, post-istoric, post-psihologic, post-sociologic... Suntem în situaţia de a fi respins sistemele de gândire ale secolului al XlX-lea şi al XX-lea, de a le fi epuizat, fără să punem în locul lor un adevăr nou sau fără să fi descoperit ceva de o magnitudine comparabilă cu care să le înlocuim.”

Cu alte cuvinte, raţionaliştii nu au găsit nici o unitate sau speranţa unei soluţii raţionale. Aşa că Foucault urmează gândirea lui Rousseau în concluzia ei logică: realitatea ultimă în libertatea autonomă este nebunia. Există un câştig în a fi nebun, fiindcă atunci eşti liber.

NONRAŢIONALUL – ADEVĂRATA LIBERTATE ESTE NEBUNIA

RAŢIONALUL – OMUL ESTE MORT

S-ar putea obiecta aici că aceasta este o idee izolată, susţinută atât de Foucault, cât şi de recenzorul lui, că, fiind total extremistă, e neimportantă. Şi totuşi, narcomania serioasă a fost o boală mentală autoimpusă şi se spera atunci, temporară. Consecinţele narcomaniei şi ale schizofreniei sunt uluitor de asemănătoare, lucru pe care l-au înţeles mulţi în anii '60. Deci Foucault nu era prea departe de Aldoux Huxley. Nu trebuie să ni-1 imaginăm ca fiind prea izolat ca să prezinte vreo importanţă pentru înţelegerea erei noastre – şi pentru înţelegerea scopului dualităţii şi dihotomiei. Finalitatea logică a dihotomiei, care separă speranţa de raţiune, e abandonarea întregii raţiuni.

Trebuie spus din nou, ca în cazul trecerii de la narcomania filozofică la narcomania ca evadare, sau ca în trecerea de la pornografia filozofică la pornografia de dragul pornografiei,

că în domeniul pe care îl analizăm ideile unor oameni ca Foucault sunt prea puţin luate în seamă în anii '80. Dar trebuie să insistăm încă o dată că nu putem înţelege în totalitate anii '80, dacă nu ne aducem aminte că societatea noastră este unde este datorită acestor concepţii elaborate în anii '60. S-ar putea ca în anii '80 oamenii să „urmeze sistemul” pur şi simplu, dar atitudinile lor sunt diferite şi sistemul ca atare e diferit de ceea ce a fost înainte ca aceste schimbări să se fi produs.

Nivelul superior în film şi televiziune
Acest concept aproape monolitic poate fi simţit în cinematografie şi în televiziune la fel de bine ca şi în celelalte domenii la care ne-am referit deja. Talentaţii producători de filme filozofice clasice (Bergman, Fellini, Antonioni), cineaştii avangardişti din Paris sau cele două curente neo- din Italia au avut în esenţă acelaşi mesaj. Oamenii întreabă adesea care televiziune e mai bună – cea americană sau BBC-ul? Ce este preferabil: să te distrezi până o mierleşti sau să fii ucis prin lovituri plasate cu iscusinţă? Se pare că aceasta este diferenţa. BBC-ul e mai bun, în sensul că e mai serios, dar e pătruns într-un mod covârşitor de mentalitatea secolului al XX-lea. Întâmplător, am vizionat acel program de televiziune BBC în care a fost folosit pentru prima dată celebrul cuvânt obscen. A urmat un grozav protest public. Un asemenea procedeu era în mod evident o îndepărtare serioasă de vechile standarde, totuşi, aş spune că, dacă ni s-ar da şansa unei alegeri şi dacă ar trebui să alegem, ar fi preferabil să existe zece mii de astfel de cuvinte obscene decât prezentarea aproape subliminală a gândirii secolului al XX-lea, la Televiziunea Engleză, fără folosirea cuvintelor obscene. Lucrul cu adevărat periculos e că semenilor noştri li se implementează această mentalitate a secolului al XX-lea, fără ca ei să-şi dea seama. De aceea această mentalitate a penetrat la nivelurile culturale mai joase la fel de bine ca printre intelectuali.

Bergman a declarat că toate filmele lui de început aveau ca scop răspândirea existenţialismului. Apoi, asemenea lui Heidegger, a ajuns la concluzia că acesta nu e adecvat. De aceea, a realizat un film – *The Silence* – care a oglindit schimbarea aceasta radicală. *The Silence* afirmă credinţa că omul este cu adevărat mort. Filmul a introdus un nou gen de cinematografie – ochiul camerei de luat vederi scrutează pur şi simplu viaţa şi consemnează în termeni nonumani că ea e lipsită de semnificaţie. Filmul este compus dintr-o serie de imagini neconectate între ele prin vreo declaraţie umană.

Această concepţie apare şi la scriitorii „negri”, nihilişti, ai zilelor noastre. Ea conferă importanţă şi cărţii lui Capote, *In Cold Blood.* Unul din lucrurile pe care aproape toţi criticii l-au remarcat în privinţa cărţii lui Capote, imediat după apariţia ei, e că nu exprimă nici o judecată morală. Ea relatează pur şi simplu – el a ridicat arma crimei şi a făcut aşa şi aşa – nişte afirmaţii pe care şi un computer cuplat la o cameră de filmat ar fi în stare să le producă.

Însă cea mai surprinzătoare declaraţie cinematografică nu a fost aceea că omul e mort la nivelul inferior, ci forţa cu care se exprimă ce este omul aflat în urma saltului deasupra liniei despărţitoare. Primul dintr-o serie de asemenea filme a fost *The Last Year at Marienbad.* Aceasta nu e doar părerea mea. Regizorul filmului a explicat că este tocmai ceea ce a vrut el să exprime prin acest film. De aceea apar în film coridoare lungi, nesfârşite, iar coeziunea peliculei lipseşte. Dacă omul e mort sub linia despărţitoare, deasupra ei, în urma saltului iraţional, omul a rămas fără categorii. Nu există categorii, pentru că ele sunt legate de raţionalitate şi de logică. De aceea, adevărul şi neadevărul nu sunt puse în antiteză, nu există bine şi rău – pur şi simplu pluteşti la întâmplare.

Juliet of the Spirits a fost un alt film din cele câteva de genul acesta. Un student din Manchester, Anglia, mi-a spus că are de gând să vadă a treia oară *Juliet of the Spirits* pentru a putea să-şi dea seama ce este real şi ce e fantezie în film. Eu nu-1 văzusem încă la acea dată, dar l-am văzut mai târziu într-un mic teatru de artă din Londra. Dacă l-aş fi văzut înainte, i-aş fi spus să nu se mai ostenească. Poţi să-1 vezi de zece mii de ori fără să înţelegi nimic. A fost

făcut intenţionat în aşa fel încât să-1 împiedice pe spectator să distingă între ce e real şi ce e fantezie în film. Nu există nici un fel de categorii. Nu putem şti ce e real, ce e iluzie, ce e psihologie sau ce e nebunie.

Blow-Up al lui Antonioni este o nouă proclamare a aceluiaşi mesaj, o prezentare a omului modern aflat la nivelul superior, fără nici un fel de categorii. Filmul subliniază un aspect vital: fiindcă nu există categorii o dată ce dihotomia e acceptată, ceea ce omul plasează la nivelul superior este lipsit de relevantă.

Misticismul nivelului superior

Misticismul fără nici un fel de dumnezeu, aşa cum l-am numit mai înainte, este, prin urmare, un misticism fără categorii; aşa că nu contează dacă la nivelul superior folosim termeni religioşi sau nereligioşi, simboluri artistice sau pornografie.

Acelaşi principiu caracterizează şi teologia radicală – nu numai omul e mort sub linia despărţitoare, ci şi Dumnezeu. Teologia „morţii lui Dumnezeu" a declarat foarte limpede: „Ce rost are să vorbim despre Dumnezeu la nivelul superior, când nu ştim nimic despre El. S-o spunem cinstit: Dumnezeu este mort." După periplul nostru prin cultura generală, putem înţelege acum de ce aceşti teologi s-au săturat de joc. De ce să ne mai încurcăm în toate aceste cuvinte religioase. De ce să nu spunem pur şi simplu că totul s-a terminat, de ce să nu acceptăm concluzia raţională a nivelului inferior că Dumnezeu a murit.

Aşa că teologia liberală radicală poate fi reprezentată astfel:

NONRAŢIONALUL	DOAR CUVÂNTUL CONOTATIV „DUMNEZEU" – NICI UN CONŢINUT PENTRU „DUMNEZEU" NICI UN DUMNEZEU PERSONAL
RAŢIONALUL	DUMNEZEU ESTE MORT OMUL ESTE MORT

Având în vedere golul de la nivelul superior despre care am mai vorbit, teologii liberali radicali nu ştiu că există ceva care se corelează cu conotaţia asociată *cuvântului* dumnezeu. Tot ce au ei este un răspuns semantic bazat pe un cuvânt conotativ. Sus, deasupra liniei despărţitoare, teologia radicală rămâne cu acel *philosophic other* – ceva infinit şi impersonal. Aceasta apropie gândirea apuseană de cea orientală. Noul teolog 1-a pierdut pe Dumnezeul unic şi personal-infinit al revelaţiei biblice şi al Reformei. Mare parte a teologiei liberale de astăzi mai păstrează cuvintele doar ca substitute care-L desemnează pe Dumnezeu.

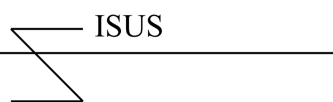
T. H. Huxley s-a dovedit un profet inspirat în această privinţă. În 1890,[2] el a afirmat că va veni o vreme când oamenii vor abandona întregul conţinut al credinţei, în special din naraţiunea scripturală pre-avraamică. Apoi: „Nemaifiind în legătură cu vreun fapt de orice fel, credinţa se înalţă pentru totdeauna într-o inaccesibilitate arogantă în faţa atacurilor celor infideli." Deoarece teologia modernă a acceptat dihotomia şi a scos din sfera lumii verificabile lucrurile care ţin de religie, ea este acum în situaţia profeţită de bunicul Huxley. Teologia modernă diferă acum foarte puţin de agnosticismul sau chiar de ateismul anilor 1980.

Aşadar, în zilele noastre domeniul credinţei este plasat în iraţional şi ilogic, opuse raţionalului şi logicului, în neverificabilul opus verificabilului. Reprezentanţii noii teologii folosesc mai degrabă cuvinte conotative decât cuvinte definite – cuvinte-simboluri, fără nici un fel de definiţie, în contrast cu simbolurile ştiinţifice care sunt definite cu multă atenţie.

Credinţa nu poate fi contestată pentru că ea poate fi orice – nu avem posibilitatea abordării prin categoriile normale.

Isus – stindardul fără mesaj
Cu toate acestea, şcoala „morţii lui Dumnezeu" a continuat să folosească cuvântul *Isus.* De exemplu, Paul Van Buren a spus în *The Secular Meaning of the Gospel* că problema de astăzi este moartea *cuvântului* dumnezeu. Dar, continuă el, aceasta nu înseamnă că suntem mai săraci acum, căci tot ceea ce ne trebuie găsim în omul Isus Cristos. Dar Isus se dovedeşte a fi aici un simbol nedefinit. Aceşti teologi folosesc cuvântul Isus pentru că el este înrădăcinat în memoria rasei umane. Este de fapt un umanism pe al cărui stindard religios stă scris „Isus", cuvânt căruia îi pot da orice conţinut doresc ei. De aceea, vom vedea că aceşti oameni au procedat la un transfer subit şi au împins cuvântul Isus la nivelul superior, transformându-1 într-un cuvânt conotativ. Aşadar observăm încă o dată că nu contează cuvintele aflate la nivelul de sus – fie acestea chiar şi cuvinte biblice – atâta timp cât sistemul se bazează pe un salt.

NONRAŢIONAL ISUS



RAŢIONALITATEA – DUMNEZEU ESTE MORT

Acest lucru arată clar înspre imperioasa nevoie de vigilenţă a creştinului. În *Weekend Telegraph* din 16 decembrie 1966, Marghanita Laski vorbeşte despre noile tipuri de misticism, şi întreabă: „În orice caz, cum se poate dovedi dacă ele sunt adevărate sau false?" Ea vrea să spună, cu alte cuvinte, că lucrurile religioase au fost mutate din sfera discutabilului şi plasate în domeniul nondiscutabilului, unde putem afirma orice fără teama de a fi aprobaţi sau contrazişi.

Creştinul evanghelic trebuie să fie foarte atent, deoarece unii evanghelici au afirmat recent că important nu este să aprobăm sau să dezaprobăm enunţuri, ci tot ce contează este întâlnirea cu Isus. Când un creştin face o asemenea afirmaţie, el se plasează, conştient sau inconştient, la nivelul superior.

NONRAŢIONALUL – ÎNTÂLNIREA CU ISUS

RAŢIONALUL – LIPSA DE PREOCUPARE PENTRU DOVEDIREA
SAU CONTRAZICEREA UNOR ENUNŢURI

Dacă credem că scăpăm de unele presiuni ale dezbaterii moderne, minimalizând importanţa Scripturii sub forma ei propoziţională şi plasând pur şi simplu cuvântul *Isus* sau *experienţa* la nivelul superior, atunci trebuie să ne confruntăm cu o întrebare: care este diferenţa între a proceda astfel şi a face ceea ce a făcut lumea seculară în misticismul ei semantic, ori teologia radicală? În ultimă instanţă, omul secular se află în pragul negării existenţei vreunei diferenţe.

Dacă ceea ce e plasat la nivelul superior e despărţit de raţionalitate şi Scripturile (în special atunci când acestea tratează istoria sau cosmosul) nu sunt înţelese ca ceva deschis verificării, de ce ar trebui să acceptăm mai degrabă nivelul superior evanghelic decât pe acela al teologiei radicale moderne? Pe ce bază trebuie să facem o astfel de alegere? De ce n-ar putea fi aceasta la fel de bine o întâlnire sub numele de Vishnu? Într-adevăr, de ce nu am căuta o experienţă, fără întrebuinţarea vreunui asemenea cuvânt, prin folosirea drogurilor?

Nevoia noastră urgentă astăzi este să înţelegem sistemul modern ca pe un întreg şi să evaluăm semnificaţia dualităţii, a dihotomiei şi a saltului. Nivelul superior, am văzut, poate

lua mai multe forme – unele religioase, altele seculare, unele abjecte, altele curate. Dar esenţa sistemului este că nu contează tipul de cuvinte folosite la nivelul superior – nici chiar în cazul unui cuvânt atât de iubit ca *Isus.*

Am ajuns în situaţia în care, atunci când aud cuvântul *Isus* – care înseamnă atât de mult pentru mine din pricina Persoanei şi a lucrării lui Isus cel istoric – ascult cu atenţie, deoarece, din nefericire, mi-e mai teamă de cuvântul *Isus* decât de aproape orice alt cuvânt din lumea modernă. Cuvântul e folosit ca un stindard fără un mesaj definit şi generaţia noastră este îmbiată să-1 urmeze. Însă nu există un conţinut raţional, scriptural prin care să fie testat, Şi astfel a ajuns să fie folosit pentru a afirma tocmai contrariul celor afirmate de Isus. Oamenii sunt chemaţi să urmeze cuvântul acesta cu un entuziasm deosebit, în special în noua moralitate, care urmează teologia radicală. Acum e un gest eristic să te culci cu o femeie sau cu un bărbat, dacă ea sau el are nevoie de tine. Atâta timp cât încerci să fii uman, te asemeni cu Isus dacă te culci cu cineva – cu preţul, trebuie să precizăm, călcării chiar a moralităţii pe care Isus însuşi a propovăduit-o. Dar acest lucru nu are importanţă pentru astfel de oameni, fiindcă ţine de nivelul inferior, de domeniul raţional, scriptural.

Am ajuns, deci, în situaţia de temut în care cuvântul *Isus* a devenit duşmanul Persoanei Isus, şi al învăţăturii lui Isus. Trebuie să ne temem de acest drapel fără mesaj definit care este cuvântul Isus, nu pentru că nu L-am iubi pe Isus, ci tocmai pentru că îl iubim. Trebuie să luptăm împotriva acestui drapel care face apel la motivaţii adânc înrădăcinate în memoria rasei, şi care este folosit în favoarea formei şi controlului sociologic. Şi trebuie să-i învăţăm şi pe copiii noştri spirituali să facă la fel.

Această tendinţă în continuă accelerare mă face să mă întreb dacă nu cumva, când a spus că în vremurile din urmă vor veni şi alţi cristoşi, Isus S-a gândit la ceva de genul acesta. Nu trebuie să uităm niciodată că marele duşman care va veni este Anticristul; el nu este anti-non-Crist. El este anti-Cristul. Tot mai mult în ultimul timp, cuvântul *Isus,* separat de conţinutul Scripturilor, a devenit inamicul lui Isus cel istoric, care a murit, a înviat, care va veni din nou şi care este Fiul etern al lui Dumnezeu. Aşadar, să avem grijă. Dacă noi, evanghelicii, vom aluneca în dihotomie, separând întâlnirea cu Isus de conţinutul Scripturii (inclusiv acele porţiuni ale Scripturii care pot fi discutate şi verificate), ne vom azvârli fără voie, pe noi şi generaţia următoare, în sorbul sistemului modern. Acest sistem există în jurul nostru ca un consens aproape monolitic.

CAPITOLUL

Şapte

Raţionalitatea şi credinţa

Iată acum câteva din consecinţele aşezării nebiblice a credinţei în opoziţie cu raţionalitatea.

Prima consecinţă a plasării creştinismului la nivelul superior ţine de domeniul moralităţii. Întrebarea care se pune este cum putem stabili comunicarea între creştinismul plasat la nivelul superior şi moralitatea vieţii de zi cu zi. Răspunsul este că nu putem. După cum am văzut, la nivelul superior nu există nici un fel de categorii, şi prin urmare, nivelul superior nu poate furniza categorii! În consecinţă, ceea ce constituie astăzi un act cristic este pur şi simplu ceea ce majoritatea Bisericii sau a societăţii îşi închipuie că e de dorit la un moment dat. După ce această separare are loc nu mai putem păstra o moralitate veritabilă în lumea reală, ceea ce obţinem este doar un set relativ de reguli morale.

A doua consecinţă a acestei separări e că nu mai avem o bază adecvată pentru legislaţie. Întregul sistem legislativ al Reformei a fost elaborat pornind de la faptul că Dumnezeu a revelat ceva real în viaţa comună. În străvechea clădire a Curţii Supreme a Elveţiei din Lausanne există o pictură bine realizată a lui Paul Robert, intitulată *Justiţia instruind judecătorii.* Jos, în prim-planul marelui tablou mural, artistul prezintă multe tipuri de litigii – soţia împotriva soţului, arhitectul împotriva constructorului, şi aşa mai departe. Cum vor judeca judecătorii pricinile lor? Iată cum judecăm într-o ţară reformată, declară Paul Robert. El a reprezentat Justiţia indicând cu sabia o carte pe care stau scrise cuvintele: „Legea lui Dumnezeu”. Omul Reformei avea o bază pentru legislaţie. Omul modern a respins nu numai teologia creştină, ci şi posibilitatea a ceea ce strămoşii noştri aveau ca bază pentru moralitate şi lege.

O altă consecinţă este că în felul acesta se înlătură răspunsul la problema răului. Răspunsul creştinismului la problema răului porneşte de la Căderea reală, completă, istorică. Poziţia creştină autentică susţine că în istoria spaţio-temporală a existat un om neprogramat (liber), care a făcut o alegere liberă şi s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. O dată ce respingem acest fapt trebuie să ne confruntăm cu afirmaţia profundă a lui Baudelaire: „Dacă există un Dumnezeu, atunci El este Diavolul”, sau cu afirmaţia lui Archibald MacLeish din piesa *J.B.*: „Dacă El e Dumnezeu, atunci nu poate fi bun; dacă este bun, nu poate fi Dumnezeu.” Fără răspunsul creştinismului, şi anume că Dumnezeu a creat un om cu semnificaţie într-o istorie cu semnificaţie, unde răul este rezultatul revoltei lui Satan şi apoi al revoltei spaţio-temporale a omului, nu există alt răspuns decât acceptarea afirmaţiei lui Baudelaire. O dată ce respingem răspunsul creştin istoric, tot ce mai putem face este să facem un salt la nivelul superior şi să spunem că, în ciuda tuturor evidenţelor, Dumnezeu este bun. Să remarcăm că, dacă acceptăm dualitatea, crezând că astfel evităm conflictul cu cultura modernă şi cu consensul din gândire, suntem prinşi într-o iluzie, căci după ce vom face câţiva paşi în această direcţie, ne vom trezi exact unde sunt şi ei.

A patra consecinţă a plasării creştinismului la nivelul superior este că ne ratăm astfel şansa de a evangheliza oamenii reali ai secolului al XX-lea în starea în care se află ei de fapt. Omul modern tânjeşte după un răspuns diferit de cel al damnării lui. El n-a acceptat linia disperării şi dihotomia pentru că aşa a vrut el, ci pentru că, pe baza evoluţiei fireşti a

presupoziţiilor sale raţionaliste, a fost nevoit să o facă. Din când în când, el poate să vorbească cu mult curaj, dar în ultimă instanţă tot disperare este.

De aceea, creştinismul are ocazia să spună clar că răspunsul lui conţine tocmai lucrul după care tânjeşte omul modern – unitatea gândirii. El dă un răspuns unificat pentru viaţă în totalitatea ei. E adevărat că omul trebuie să renunţe la raţionalismul lui; dar mai apoi, pe baza a ceea ce poate fi discutat, el are posibilitatea de a-şi recupera raţiunea. Acum se poate observa de ce am insistat înainte atât de mult asupra diferenţei dintre raţionalism şi raţionalitate. Omul modern a pierdut-o pe aceasta din urmă. Dar o poate avea din nou, cu un răspuns unificat privind viaţa, de pe baza a ceea ce este deschis verificării şi discutării.

Prin urmare, nu trebuie să uităm, în calitate de creştini, că dacă ne lăsăm prinşi în cursa despre care am avertizat, ne vom găsi în situaţia – printre altele – de a spune în cuvinte evanghelice ceea ce necredinciosul formulează în cuvintele lui. Dacă vrem să-1 abordăm în mod eficient pe omul modern, nu trebuie să preluăm şi noi această dihotomie. Trebuie să lăsăm Scripturile să spună adevărul atât despre Dumnezeu însuşi, cât şi despre domeniul în care Biblia atinge istoria şi cosmosul. Predecesorii noştri, reformatorii, au înţeles foarte bine acest lucru.

Aşa cum am mai spus, din perspectiva naturii infinite noi suntem separaţi total de Dumnezeu, dar din perspectiva personalităţii suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu poate să ne vorbească despre El însuşi – nu în mod exhaustiv, dar într-un mod conform cu adevărul. (Fiind nişte creaturi finite, nu putem cunoaşte nimic în mod exhaustiv.) Apoi ne vorbeşte despre lucrurile din lumea finită, creată. Ne-a spus lucruri adevărate despre istorie şi cosmos. În felul acesta noi nu suntem lăsaţi la voia întâmplării.

Dar acest răspuns există numai dacă aderăm la perspectiva reformată asupra Scripturilor. Nu ajunge să spunem că Dumnezeu Se revelează pe Sine în Isus Cristos, pentru că nu este suficient conţinut în această afirmaţie, dacă ea este separată de Scripturi. Atunci ea devine un alt stindard lipsit de mesaj. Tot ceea ce ştiu în legătură cu această revelare prin Cristos vine din Scripturi. Isus însuşi nu a separat autoritatea Lui de autoritatea Cuvântului scris. El a acţionat pe baza unităţii dintre autoritatea Lui şi conţinutul Scripturilor.

În toate acestea este implicat şi un element personal. Cristos este Domn peste toate lucrurile – peste toate aspectele vieţii. Nu are rost să spunem că El este Alfa şi Omega, începutul şi sfârşitul, Domn peste toate lucrurile, dacă El nu este Domn peste întreaga mea viaţă intelectuală unificată. Sunt un făţarnic sau plin de echivocuri dacă celebrez Domnia lui Cristos, dar încerc să-mi păstrez autonomia în unele domenii ale vieţii mele. Acest lucru e adevărat, indiferent dacă e vorba de viaţa mea sexuală sau de cea intelectuală, ori chiar de un aspect veleitar al vieţii mele intelectuale. Autonomia, de orice fel ar fi ea, este greşită. Autonomia în ştiinţă sau în artă este greşită, dacă prin ştiinţă şi artă autonomă înţelegem o ştiinţă şi o artă care nu conţin mesajul lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că rămânem cu o ştiinţă sau cu o artă statică – dimpotrivă. Ele ne dau doar structura în interiorul căreia – finită fiind – libertatea este posibilă. Ştiinţa şi arta nu pot fi plasate la nivelul inferior autonom fără a se ajunge la acelaşi sfârşit tragic, repetat de-a lungul istoriei. Am văzut că, de fiecare dată când nivelul inferior a devenit autonom, indiferent ce nume i s-a dat, el a „înghiţit" nivelul superior. A dispărut nu numai Dumnezeu, ci libertatea şi omul deopotrivă.

Biblia îşi este singură dovadă

Sunt întrebat adesea: „Cum de poţi să comunici cu aceşti oameni atât de diferiţi de noi? Se pare că vorbeşti în aşa fel încât ei reuşesc să înţeleagă ce le spui, chiar dacă nu-ţi acceptă spusele." Pot fi invocate mai multe motive pentru acest lucru, dar unul dintre ele este că încerc să-i conving să analizeze sistemul biblic şi adevărul conţinut de el, fără să fac apel la autoritatea oarbă – după care cineva trebuie să creadă doar pentru că familia lui crede, sau ca şi cum intelectul nu ar avea nici un rol de jucat în această problemă.

Aşa am devenit şi eu creştin. Am frecventat mulţi ani la rând o biserică „liberală” şi am decis că singurul răspuns posibil, pe baza a ceea ce auzeam acolo, e agnosticismul sau chiar ateismul. Nu cred că aş fi putut ajunge la o decizie mai logică pornind de la teologia liberală. Am devenit un agnostic iar apoi am început să citesc Biblia pentru întâia oară, cu intenţia de a o pune faţă-n faţă cu filozofia greacă pe care tocmai o citeam. Am făcut acest lucru ca pe un act de onestitate, din moment ce renunţasem deja la ceea ce credeam eu că este creştinismul, deşi nu citisem niciodată Biblia în întregime. După aproximativ şase luni am devenit creştin deoarece mă convinsesem că răspunsul pe care-l dă Biblia este suficient pentru problemele de care eram conştient la acea dată, şi încă într-un mod extraordinar.

Am avut dintotdeauna tendinţa de a gândi în imagini, aşa că îmi imaginam problemele mele ca pe nişte baloane care plutesc pe cer. Pe atunci nu cunoşteam atâtea din problemele esenţiale la care se gândesc oamenii. Dar ceea ce era extraordinar pentru mine (şi este încă şi astăzi) a fost că atunci când m-am aplecat asupra Bibliei, am descoperit nu numai că ea a înlăturat problemele aşa cum ar sparge o armă antiaeriană baloanele dispersate, ci a făcut ceva mult mai fantastic – a răspuns la probleme în sensul că eu, aşa limitat cum eram, puteam sta ca şi cum aş fi avut un cablu în mână cu toate problemele şi răspunsurile interconectate sub forma unui sistem, în structura căruia Biblia spune că există adevăr. Şi am văzut această experienţă personală repetându-se mereu şi mereu. Sistemul pe care Biblia îl prezintă poate fi luat şi adus pe piaţa ideilor emise de oameni şi lăsat să stea singur în picioare şi să pledeze pentru sine.

Să remarcăm că sistemul Bibliei este diferit de oricare altul, căci este singurul sistem religios sau filozofic care ne spune de ce îi este îngăduit omului să facă ceea ce de fapt trebuie să facă – şi anume, să se ia pe sine însuşi ca punct de plecare. De fapt, nu putem porni de altundeva decât de la noi înşine – fiecare om vede prin propriii săi ochi – dar acest lucru implică o adevărată problemă. Cu ce drept pornesc eu de aici? Nici un alt sistem nu-mi explică acest drept al meu. Dar Biblia îmi răspunde la întrebarea de ce pot să fac ceea ce trebuie să fac – adică să încep cu mine însumi.

Biblia spune, înainte de toate, că la început toate lucrurile au fost create de un Dumnezeu personal şi infinit care există dintotdeauna. Aşadar, ceea ce există este mai degrabă intrinsec personal decât impersonal. Apoi Biblia spune că El a creat toate lucrurile în afara Lui. Termenul „în afara Lui” este, cred eu, cea mai bună modalitate de a vorbi despre creaţie cu omul secolului al XX-lea. Folosim sintagma aceasta nu într-un sens spaţial, ci pentru a nega că universul ar fi o extensie panteistă a esenţei lui Dumnezeu. Dumnezeu există – un Dumnezeu personal care există dintotdeauna – şi El a creat toate lucrurile în afara Lui. Din această cauză, pentru că universul are un început cu adevărat personal, dragostea şi comunicarea (ce sunt o povară pentru omul secolului al XX-lea) nu sunt contrare existenţei aşa cum este ea. Universul are un început personal, care se opune unui început impersonal, de aceea dorinţa omului de a avea dragoste şi comunicare nu se opune existentului în sine. Şi lumea este o lume reală, căci Dumnezeu a creat-o cu adevărat independentă de Fiinţa Sa. Ceea ce a creat El este real în mod obiectiv, aşa că există cauză şi efect cu adevărat istorice. Există istorie veritabilă şi există un „eu” veritabil.

În acest cadru al unei istorii cu semnificaţie, Biblia spune că Dumnezeu a făcut omul într-un mod special, după chipul Său. Dacă nu înţelegem că relaţia fundamentală a omului e orientată în sus, trebuie să încercăm s-o căutăm în jos. Orientând-o în jos, însă, omul care se raportează la animal este astăzi foarte demodat. Astăzi omul modern caută să se relaţioneze la maşină.

Dar Biblia spune că eu trebuie să mă raportez nu în jos, ci în sus, pentru că am fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Omul nu e o maşină.

Dacă respingem originea intrinsec personală a universului, ce altă perspectivă ne rămâne în schimb? Trebuie spus răspicat că nu rămâne un alt răspuns final decât acela că

omul e un produs al impersonalului, la care se adaugă timpul şi hazardul. Nimeni n-a reuşit vreodată să explice personalitatea pornind de la această bază, deşi au încercat mulţi, asemenea lui Teilhard de Chardin. Aşa ceva nu se poate face. Dacă nu începem cu personalitatea, simpla concluzie care se impune este că suntem produsele naturale ale impersonalului, la care se adaugă timpul şi hazardul. Şi nimeni nu a arătat în ce fel timpul şi întâmplarea pot produce o schimbare calitativă dinspre impersonal înspre personal.

Dacă teoria de mai sus ar fi adevărată, atunci am fi pierduţi fără speranţă. Dar când Biblia spune că omul e creat după chipul unui Dumnezeu personal, ea ne dă un punct de plecare. Nici un sistem umanist nu permite omului vreo justificare pentru a porni de la sine. Răspunsul Bibliei este absolut unic. În acelaşi timp, Biblia explică de ce poate omul să facă ceea ce trebuie să facă (să pornească de la sine), şi îi dă punctul de referinţă adecvat, care este Dumnezeul personal şi infinit. Toate acestea sunt într-un contrast total cu alte sisteme în care omul porneşte de la sine, fără să ştie de ce are dreptul să procedeze astfel, şi nici în ce direcţie să se îndrepte.

Pornind de la mine însumi, şi totuşi...

Când vorbim de posibilitatea ca omul să pornească de la sine însuşi pentru a înţelege sensul vieţii şi al universului, trebuie să ne definim atent termenii. Există două concepte sau idei despre cunoaştere care nu trebuie confundate. Primul este conceptul raţionalist sau umanist – şi anume că omul, fiind total independent şi autonom, poate construi un pod înspre adevărul ultim – ca şi cum ar încerca să făurească un pod suspendat deasupra unei prăpăstii infinite. Acest lucru nu e posibil, pentru că omul este limitat şi ca atare nu poate indica cu certitudine înspre nimic. El nu poate să stabilească suficiente universalii pornind de la sine însuşi. Sartre a înţeles foarte clar acest lucru, atunci când, negăsind un punct de referinţă infinit, a conchis că totul trebuie să fie absurd.

Al doilea concept este cel creştin. El afirmă că, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul poate porni de la sine însuşi – nu ca fiinţă infinită, ci ca una personală. În plus, la fel de important este (aşa cum vom vedea mai jos) că Dumnezeu a dat omului căzut o cunoaştere plină de conţinut, de care el are disperată nevoie.

Faptul că omul a căzut nu înseamnă că el a încetat să poarte chipul lui Dumnezeu; el nu a încetat să mai fie om din cauză că este căzut. Omul e în stare să iubească, deşi e căzut. Ar fi o greşeală să se afirme că numai un creştin poate iubi. Mai mult, un pictor necreştin poate picta lucruri frumoase. Tocmai faptul că este încă în stare să facă asta arată că e purtătorul chipului divin, afirmând cu alte cuvinte, această formă unică a „umanităţii" omului.

Prin urmare, este cu adevărat minunat că, deşi într-o stare denaturată, corupt şi pierdut în urma Căderii, omul a rămas totuşi om. Nu a devenit nici maşină, nici animal, nici plantă. El poartă încă semnele „umanităţii" – dragostea, raţionalitatea, tânjirea după semnificaţie, teama de nefiinţă şi aşa mai departe – chiar dacă sistemul lui necreştin îl face să spună că toate acestea nici nu există. Dar tocmai ele îl disting de animale, de plante şi de maşină. Pe de altă parte, pornind doar de la sine într-un mod autonom, e evident că – finit fiind – nu va ajunge niciodată la un răspuns absolut. Acest lucru ar fi aşa chiar şi numai pe baza faptului că e finit, dar la aceasta trebuie să se mai adauge şi răzvrătirea lui de la Cădere încoace. El a contestat şi a pervertit mărturia a tot ceea ce există – universul şi legile acestuia, precum şi „umanitatea" omului.

Sursa de cunoaştere de care avem nevoie

În acest cadru, Biblia îşi declară singură identitatea. Ea se prezintă ca adevărul propoziţional proclamat de Dumnezeu consemnat în scris, pentru cei care sunt făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Funcţionând pe baza presupoziţiei uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis, atât gândirea seculară cât şi cea teologică nebiblică de astăzi arată că aşa

ceva este imposibil. Dar Biblia afirmă tocmai acest lucru. Putem lua, de exemplu, ceea ce s-a întâmplat în pustia Sinai.[1] Moise a spus poporului: „Aţi văzut; aţi auzit." Poporul a auzit atunci (printre alte lucruri) o comunicare verbală, propoziţională, de la Dumnezeu la om, într-o situaţie istorică spaţio-temporală clar definită. Nu a fost nicidecum o experienţă existenţialistă lipsită de conţinut, nici un salt anti-intelectual. Găsim exact acelaşi gen de comunicare repetându-se în Noul Testament, de exemplu, atunci când Cristos îi vorbeşte lui Pavel în ebraică pe drumul Damascului. De aceea, pe de o parte avem comunicarea propoziţională pe care Dumnezeu ne-o transmite în Scriptură iar, pe de altă parte, îl avem pe cel căruia i se adresează această comunicare propoziţională.

Biblia declară că, deşi omul este pierdut fără nici o speranţă, el nu este un nimic. Omul este pierdut pentru că e separat de Dumnezeu, adevăratul lui punct de referinţă, printr-o vină morală reală. Dar el nu va fi niciodată un nimic. În aceasta constă grozăvia pierzării sale. Fiindcă e tragic ca în pofida unicităţii şi minunăţiei sale, omul să fie pierdut.

Nu trebuie să minimalizăm realizările omului. În ştiinţă, de exemplu, realizările omului demonstrează că el nu e lipsit de valoare, deşi scopul în care le foloseşte arată adesea cât de pierdut este el. Deşi străbunicii noştri credeau că omul e pierdut, nu îşi puneau problema semnificaţiei omului. Omul poate influenţa istoria, inclusiv veşnicia sa şi a altora. Această perspectivă îl vede pe om ca om, ca pe o minunăţie.

Prin contrast, raţionalistul se pune cu hotărâre în centrul universului şi stăruie să pornească în mod autonom doar de la cunoaşterea pe care o poate acumula în mod independent, sfârşind în cele din urmă prin a descoperi că este cu totul lipsit de sens. Ajunge la o concluzie similară celei a budismului Zen, care exprimă atât de bine gândirea omului modern: „Omul intră în apă fără să provoace valuri." Dar Biblia spune că el stârneşte valuri care nu se sfârşesc niciodată. Păcătos fiind, omul nu poate fi selectiv în ce priveşte semnificaţia sa, aşa că lasă în urma sa, în istorie, urme bune şi urme vătămătoare; cu siguranţă, însă, că nu este lipsit de valoare. Creştinismul este un sistem alcătuit dintr-un set de idei care pot fi dezvăluite. Prin sistem, noi nu înţelegem o *abstracţie* scolastică; cu toate acestea, nu ne sfiim să folosim acest cuvânt. Biblia nu enunţă gânduri incoerente. Sistemul pe care îl stabileşte are un punct de plecare şi se desfăşoară din acel punct într-un mod consecvent intrasistemic. Punctul de plecare este existenţa unui Dumnezeu infinit şi personal, care este Creatorul tuturor lucrurilor. Creştinismul nu este doar un set vag de experienţe incomunicabile, bazate pe un „salt în întuneric", total neverificabil. Nici convertirea (începutul vieţii creştine), nici spiritualitatea (creşterea) nu trebuie să fie un asemenea salt. Ambele sunt adânc relaţionate la Dumnezeul care există şi la cunoaşterea pe care El ne-a dat-o – şi ambele îl implică pe om în întregul lui.

Mentalitatea „saltului în întuneric"

Omul modern a ajuns la această poziţie pentru că el a îmbrăţişat o nouă atitudine faţă de adevăr. Acest lucru nu este văzut nicăieri mai clar şi mai tragic, totodată, ca în teologia modernă.

Pentru a vedea în perspectiva corectă această nouă atitudine faţă de adevăr, să mai analizăm două concepte privitoare la adevăr; primul e acela al grecilor şi al doilea cel al evreilor. De cele mai multe ori, conceptul grecesc despre adevăr era un sistem metafizic echilibrat, adus la armonie cu sine în toate punctele. Dar conceptul evreiesc şi biblic despre adevăr este diferit. Cu toate acestea, conceptul raţional grecesc nu a fost lipsit de importanţă pentru evrei – căci atât Vechiul Testament, cât şi Noul Testament funcţionează pe baza a ceea ce poate fi discutat în mod raţional – dar mintea evreiască avea nevoie de ceva mai concret. Şi baza aceasta mai fermă era apelul la istoria reală – istoria spaţio-temporală care putea fi consemnată în scris şi discutată ca istorie.

Conceptul modern de adevăr separă perspectiva greacă de cea evreiască, dar o face unde nu trebuie. Susţinătorii punctului de vedere modern îi descriu pe greci ca adepţi ai adevărului raţional, iar pe evrei ca existenţialişti. În felul acesta ei încearcă să revendice Biblia pentru ei înşişi, ceea ce este ingenios, dar complet greşit. Conceptul evreiesc diferea de cel grecesc prin aceea că era înrădăcinat în istoria spaţio-temporală, şi nu doar un sistem echilibrat. Dar conceptul evreiesc şi biblic totodată despre adevăr e mult mai aproape de conceptul grecesc decât de cel modern, în sensul că nu respinge ceea ce ţine de „umanitatea" omului – aspiraţia raţionalităţii, a ceea ce poate fi gândit raţional şi abordat în termenii antitezei.

Neschimbătorul într-o lume schimbătoare

Există două lucruri de care trebuie să ne ţinem cu putere atunci când căutăm să comunicăm Evanghelia astăzi, indiferent dacă ne adresăm nouă înşine, altor creştini sau celor care sunt total în afara creştinismului.

Primul este că unele fapte sunt mereu aceleaşi, întotdeauna adevărate. Acestea nu au nici o legătură cu fluctuaţiile din jur. Ele fac ca sistemul creştin să fie ceea ce este, iar dacă sunt alterate, creştinismul devine altceva. Trebuie să insistăm asupra acestui aspect, pentru că există astăzi creştini evanghelici care, cu toată sinceritatea, preocupaţi de eşecul lor în comunicare şi pentru a construi poduri în comunicare, tind să schimbe ceea ce trebuie să rămână neschimbat. Dar dacă procedăm astfel, nu mai comunicăm creştinismul şi ceea ce ne rămâne nu e altceva decât consensul ce ne înconjoară din toate părţile.

Dacă însă ne oprim aici, imaginea pe care o prezentăm nu este deloc echilibrată. Trebuie să înţelegem că stăm în faţa unor schimbări istorice rapide, şi dacă vrem să le comunicăm oamenilor Evanghelia, trebuie să cunoaştem fluxul şi refluxul tiparelor actuale de gândire. Altfel, principiile neschimbătoare ale creştinismului se vor izbi de nişte urechi surde. Şi dacă vrem să atingem cu Evanghelia intelectualii şi muncitorii, ambele categorii fiind în afara bisericilor noastre ce aparţin îndeobşte claselor mijlocii, atunci va fi nevoie de multă muncă pentru a descoperi căile adecvate de comunicare a ceea ce este etern într-o situaţie istorică aflată în continuă schimbare.

Desigur că e mult mai confortabil să comunicăm Evanghelia în frazeologia familiară claselor de mijloc. Dar acest lucru ar fi la fel de greşit ca şi situaţia în care Hudson Taylor ar fi trimis misionari în China şi le-ar fi cerut să înveţe numai unul din cele trei dialecte pe care le vorbesc chinezii. Într-un asemenea caz, numai un singur grup din cele trei ar fi putut auzi Evanghelia. Nu ni-l putem imagina pe Hudson Taylor ca fiind atât de lipsit de inimă. Bineînţeles că el era conştient de faptul că oamenii nu vor crede fără lucrarea Duhului Sfânt, şi viaţa lui a fost o viaţă de rugăciune în acest sens; dar el mai ştia, de asemenea, că oamenii nu pot crede dacă nu aud Evanghelia. Fiecare generaţie a Bisericii, din orice strat social ar proveni ea, are responsabilitatea de a comunica Evanghelia în termeni inteligibili, ţinând seama de limbajul şi tiparele de gândire ale respectivului context social.

Am fi teribil de nedrepţi, chiar egoişti, faţă de generaţia noastră dacă am proceda ca misionarii din exemplul nostru, vorbind deliberat într-un singur dialect. Motivul pentru care nu putem să comunicăm adesea cu copiii noştri, ca să nu mai vorbim de ai altora, e că nu ne-am făcut niciodată timp să înţelegem cât de diferite sunt tiparele lor de gândire în comparaţie cu ale noastre. Prin lectură şi educaţie, precum şi prin întregul bombardament cultural modern al mass-mediei, chiar şi copiii din pătura mijlocie au ajuns să-şi însuşească pe deplin mentalitatea secolului al XX-lea. Mulţi părinţi, mulţi păstori şi învăţători creştini au pierdut contactul cu copiii Bisericii în numeroase domenii cruciale, iar pentru majoritatea celor din afara Bisericii ei vorbesc într-un limbaj străin.

Aşadar, cele discutate în această carte nu sunt doar probleme supuse unor dezbateri intelectuale. Ele nu îi vizează doar pe academicieni, ci prezintă un interes vital pentru toţi aceia dintre noi care dorim cu adevărat să comunicăm Evanghelia în secolul al XX-lea.

CARTEA A TREIA

EL EXISTĂ ŞI NU TACE

Introducere

Această carte *(El există şi nu tace)* formează un corp comun cu *Dumnezeu care există* şi *Evadare din raţional.* Fără baza acestor trei cărţi, diferitele aplicaţii din cărţile mele de mai târziu sunt greu de urmărit. Cartea de faţă tratează una dintre cele mai importante întrebări din câte există: cum cunoaştem şi cum cunoaştem că cunoaştem. Dacă epistemologia noastră este greşită, totul va fi greşit. De aceea spun că această lucrare este legată de *Dumnezeu care există* – legătură evidenţiată şi prin titlul. Dumnezeul infinit şi personal există şi, de asemenea, El nu tace. Acest fapt schimbă întreaga lume. În *Tractatus,* Wittgenstein găseşte numai tăcere în zona valorilor şi a sensului. Bergman a ilustrat acelaşi lucru în filmul său *The Silence.* Cartea de faţă se constituie ca o provocare la adresa pesimismului lor. Dumnezeu există, şi El nu tace.

Aceste trei cărţi formează o unitate deliberată – o unitate care cred că reflectă unitatea Scripturii înseşi.

Va fi limpede că această carte, tratând o problemă atât de importantă, aduce o contribuţie substanţială la metodologia noastră de comunicare a creştinismului pentru omul secolului al XX-lea. Dumnezeu există şi El nu tace, nici nu este departe de noi.

Francis A. Schaeffer, 1982
(Din „Introducere” la
Opere complete)

CAPITOLUL UNU

Necesitatea metafizică
Această carte tratează necesitatea filozofică a existenţei lui Dumnezeu şi a comunicării Sale – în domeniul metafizicii, al moralei şi al epistemologiei.

Pentru început, trebuie să înţelegem care sunt cele trei domenii de bază ale gândirii filozofice. Primul este în domeniul metafizicii sau al *Fiinţei.* Acesta este domeniul existentului – deci vizează problema existenţei ca atare. Aici se include existenţa omului, şi trebuie să înţelegem că existenţa omului nu este în sine o problemă mai mare decât existenţa a orice altceva. Nimeni n-a spus lucrul acesta mai bine ca Jean-Paul Sartre, care aprecia că problema filozofică fundamentală se referă la faptul că ceva există mai degrabă decât să nu existe nimic. Nici un demers care merită să fie numit filozofie nu poate ocoli realitatea că lucrurile există şi că ele există în forma şi în complexitatea lor prezentă. Aşadar aceasta înţeleg eu prin problema metafizicii – existenţa Fiinţei.

Al doilea domeniu al gândirii filozofice este acela al omului şi al dilemei omului. Omul este personal şi totuşi finit, astfel încât el nu constituie un punct de integrare suficient pentru sine. Ne putem aminti o altă afirmaţie profundă a lui Sartre: nimic finit nu are sens decât dacă are un punct de referinţă infinit. Creştinul va fi de acord că Sartre are dreptate aici.

Omul este finit, deci el nu constituie un punct de integrare suficient pentru sine. Există totuşi o diferenţă între om şi non-om. Omul este personal, în contrast cu ceea ce este impersonal – sau, pentru a utiliza o expresie pe care am mai folosit-o în cărţile mele, omul îşi are „umanitatea" lui.

Behaviorismul şi toate formele de determinism spun că omul nu este personal – că el nu este în mod intrinsec diferit de impersonal, însă dificultatea cu care se confruntă acesta este, în primul rând, că neagă orice consemnare pe care omul a făcut-o în legătură cu sine de-a lungul a cel puţin 40 000 de ani (dacă acceptăm sistemul modern de datare) şi, în al doilea rând, că nu există nici un determinist sau behaviorist care să poată trăi consecvent pe baza determinismului său ori a psihologiei sale behavioriste – adică spunând că omul este doar o maşină. Acest lucru este adevărat şi în cazul lui Francis Crick, pentru care omul poate fi redus la proprietăţile chimice şi fizice ale structurii ADN. Interesant este, totuşi, că Crick arată limpede că nu poate trăi cu propriul său determinism. Într-una dintre cărţile sale, *Of Molecules and Men,* el începe curând să vorbească despre natură ca fiind „ea", iar într-o carte de dimensiuni mai reduse, dar mai profundă, *The Origin of the Genetic Code,* scrie cuvântul *natură* cu majusculă. B. F. Skinner, autorul cărţii *Beyond Freedom and Dignity,* exprimă aceeaşi tensiune.

Există aşadar două dificultăţi în acceptarea determinismului şi behaviorismului modern, care afirmă că nu există nici o diferenţă intrinsecă între om şi non-om: pentru aceasta ar trebui, în primul rând, să negăm îndelungata observaţie a omului asupra sa însuşi, începând de la picturile rupestre şi chiar înainte de ele; în al doilea rând, nici un susţinător al determinismului chimic sau psihologic nu poate trăi ca şi cum ar fi non-om.

O altă problemă în dilema omului este caracterul lui nobil. Poate că nu ne place termenul *caracter nobil* sau *nobleţe,* dar orice cuvânt am alege, există ceva măreţ în om. Aş dori să adaug aici că evanghelicii au comis deseori o greşeală gravă, punând semnul egalităţii între realitatea că omul este pierdut şi sub judecata lui Dumnezeu şi ideea că omul este un nimic – un zero. Dar Biblia nu ne învaţă aşa ceva. Există ceva măreţ în om, iar noi ne ratăm

probabil cea mai mare şansă în evanghelizarea generaţiei noastre din cauză că nu insistăm asupra faptului că Biblia explică *de ce* este omul măreţ.

Omul nu este însă numai nobil (sau orice alt cuvânt cu care am prefera să înlocuim acest termen), ci omul este şi crud. Iată încă o dilemă cu care ne confruntăm. Prima dilemă este că omul este finit şi totuşi personal, a doua dilemă este contrastul dintre nobleţea omului şi cruzimea lui. Aceasta poate fi exprimată într-o formă modernă: înstrăinarea omului de sine însuşi şi de toţi ceilalţi oameni în sfera moralităţii.

Avem deci două domenii ale gândirii filozofice: în primul rând metafizica, problema Fiinţei, a existenţei, şi în al doilea rând morala. Al treilea domeniu în acest studiu este epistemologia – problema cunoaşterii.

Acum daţi-mi voie să fac două observaţii generale. Mai întâi, filozofia şi religia investighează aceleaşi întrebări fundamentale. Creştinii – şi mai ales creştinii evanghelici – tind să uite acest aspect. Filozofia şi religia nu se ocupă cu întrebări diferite, deşi dau răspunsuri diferite şi folosesc termeni diferiţi. Întrebările fundamentale atât ale filozofiei, cât şi ale religiei (şi mă refer aici la religie în sens larg, incluzând şi creştinismul) sunt întrebări referitoare la Fiinţă (ce există), la om şi la dilema lui (morala) şi la epistemologie (cum cunoaşte omul). Filozofia tratează toate aceste probleme, dar la fel face şi religia, inclusiv creştinismul evanghelic ortodox.

A doua observaţie generală se referă la cele două sensuri ale cuvântului *filozofie,* care trebuie păstrate complet distincte, dacă vrem să evităm confuzia. Primul sens este cel de disciplină, sau de subiect academic. La aceasta ne gândim de obicei când vorbim despre filozofie: un studiu deosebit de tehnic, pe care îl abordează puţini oameni. În acest sens, puţini oameni sunt filozofi. Dar există şi un al doilea sens, pe care n-ar trebui să-1 pierdem dacă vrem să înţelegem problema proclamării Evangheliei în lumea secolului al XX-lea. Pentru că filozofie înseamnă şi *concepţia despre lume* a unei persoane. În acest sens, toţi oamenii sunt filozofi, pentru că toţi oamenii au o concepţie despre lume. Acest lucru este la fel de adevărat pentru omul care sapă un şanţ ca şi pentru filosoful din universitate.

Creştinii au avut întotdeauna tendinţa de a dispreţui conceptul de filozofie. Aceasta a fost una din slăbiciunile creştinismului evanghelic ortodox – ne-am mândrit că dispreţuim filozofia şi mai ales că dispreţuim intelectul. Seminariile noastre teologice rareori leagă teologia de filozofie, în special de filozofia curentă. Astfel, studenţii ies din seminariile teologice fără să ştie cum să pună creştinismul în legătură cu concepţia contemporană despre lume. Aceasta nu înseamnă că ei n-ar cunoaşte răspunsurile. Dimpotrivă, observaţia mea este că majoritatea studenţilor care absolvă seminariile noastre teologice nu cunosc întrebările.

De fapt, filozofia are o cuprindere universală. Nici un om nu poate trăi fără o concepţie despre lume, de aceea nu există nici un om care să nu fie filosof.

Nu există multe răspunsuri posibile pentru cele trei domenii fundamentale ale gândirii filozofice, dar există o mulţime de detalii în jurul acestor răspunsuri fundamentale. Ne va fi de foarte mare ajutor – fie că studiem filozofia în universitate şi ne simţim teribil de derutaţi fie că încercăm să comunicăm Evanghelia oamenilor obişnuiţi – dacă ne dăm seama că, deşi există multe detalii care pot fi discutate, totuşi răspunsurile posibile, în conceptele lor fundamentale, sunt extrem de puţine.

Aceste întrebări primesc două categorii de răspunsuri.

1. Prima categorie de răspunsuri afirmă că nu există nici un răspuns logic, raţional. Acesta este mai degrabă un fenomen al generaţiei noastre – situate sub „linia disperării". Nu vreau să spun că nici unul dintre predecorii noştri n-a avut asemenea convingeri, ci doar că ele nu constituiau concepţia dominantă. Astăzi ea pretează, mai mult decât oricând, aceasta nu numai în cazul filozofilor, dar şi în discuţiile purtate la colţul străzii, în cafenele, în sălile de mese ale universităţii sau la staţia de alimentare. Soluţia propusă de obicei este aceea a inexistenţei vreunui răspuns logic, raţional – că în final totul este haotic, iraţional şi absurd.

Această concepţie este exprimată cu mare fineţe în gândirea existenţialistă şi în teatrul absurdului. Aceasta este filozofia, sau concepţia despre lume, a multor oameni de astăzi. Este esenţa gândirii zilelor noastre: că nu există răspunsuri, că totul este iraţional şi absurd.

Dacă cineva ar susţine că totul este fără sens, că nimic nu are răspunsuri şi că nu există relaţie cauză-efect, şi dacă şi-ar susţine într-adevăr această poziţie cu o oarecare consecvenţă, ea ar fi foarte greu de respins. Dar nimeni nu poate susţine în mod consecvent că totul este haotic şi iraţional şi că nu există răspunsuri fundamentale. Aşa ceva se poate susţine doar în mod teoretic, dar în practică nu se poate argumenta faptul că totul este absolut haotic.

Primul motiv pentru care poziţia iraţională nu poate fi susţinută consecvent în practică este că lumea exterioară există şi că ea are formă şi ordine. Ea nu este o lume haotică. Dacă ar fi adevărat că totul este haotic, incoerent şi absurd, ştiinţa – viaţa în general – ar lua sfârşit. Nu putem trăi decât înţelegând că universul care există – universul exterior – are o formă, o ordine şi că omul se conformează acelei ordini, şi astfel poate trăi în ea.

Să ne amintim de unul din filmele lui Godard, *Pierrot le Fou,* în care oamenii ies pe ferestre, nu pe uşi. Dar este interesant că ei nu ies prin perete. Godard spune de fapt că deşi nu are răspuns, nu poate ieşi totuşi prin perete. Aceasta este doar expresia pe care o dă el dificultăţii de a susţine că există un univers total haotic, deşi lumea exterioară nu este lipsită de formă şi ordine.

Uneori oamenii încearcă să aducă puţină ordine, dar îndată ce aducem puţină ordine, prima categorie a răspunsurilor – că totul este fără sens, totul este iraţional – nu mai este consecventă şi cade.

Concepţia că totul este haotic şi că nu există răspunsuri ultime este susţinută astăzi de mulţi gânditori, însă, după câte am observat eu, aceştia o susţin întotdeauna foarte selectiv. Aproape fără excepţie (de fapt, n-am găsit nici o excepţie) ei discută raţional până când pierd argument după argument, şi atunci încearcă să strecoare un răspuns iraţional. Dar când partenerul nostru de discuţie procedează astfel, trebuie să-i arătăm că, în momentul în care apelează selectiv la argumentul de factură iraţională, el aduce întreaga sa argumentare sub semnul echivocului. Teoretic, poziţia iraţionalismului poate fi susţinută, dar nimeni nu o acceptă când este vorba de lumea exterioară sau de categoriile gândirii şi ale discuţiei. De fapt, dacă această poziţie ar fi argumentată corespunzător, toată discuţia s-ar sfârşi. Comunicarea s-ar sfârşi. Am avea doar o serie de sunete fără sens – bla-bla-bla. Teatrul absurdului a afirmat lucrul acesta, însă a eşuat, pentru că, dacă citim şi ascultăm cu atenţie teatrul absurdului, el încearcă întotdeauna să-şi comunice concepţia conform căreia comunicarea este imposibilă. Dar declaraţia că nu există comunicare este întotdeauna comunicată. Ea este însă comunicată selectiv, prin strecurarea în enunţ a unor elemente de ordine. Vedem aşadar că această categorie de răspunsuri – că toate lucrurile sunt iraţionale – nu este un răspuns.

2. A doua categorie de răspunsuri este că există un răspuns care poate fi analizat raţional şi logic, şi comunicat altora. În acest capitol vom trata metafizica prezentă în răspunsurile care pot fi discutate; mai târziu ne vom ocupa de om şi de dilema lui, adică de domeniul moralei, în relaţie cu răspunsurile care pot fi discutate. Acum, deci, vom analiza răspunsurile acestea în domeniul Fiinţei sau al existenţei.

Am spus deja că nu există multe răspunsuri fundamentale, deşi există o diversitate de detalii în răspunsuri. Destul de curios, sunt posibile numai trei răspunsuri fundamentale la această întrebare, răspunsuri care să fie deschise unei investigaţii raţionale. Răspunsurile fundamentale sunt, într-adevăr, extrem de puţine.

Luăm în considerare existenţa, faptul că ceva există. Ne aducem aminte afirmaţia lui Jean-Paul Sartre că întrebarea filozofică fundamentală este că există ceva, în loc să nu existe nimic. Primul răspuns fundamental este că tot ce există a apărut din nimic. Cu alte cuvinte, pornim de la nimic. Dar pentru a susţine această concepţie, trebuie să pornim de la *absolut*

nimic. De la ceea ce eu numesc nimicul *nimic*. Nu poate fi „ceva-ul nimic” sau „nimicul a ceva”. Pentru ca acest răspuns să fie acceptat, trebuie să fie nimicul *nimic*, ceea ce înseamnă că nu trebuie să existe nici energie, nici masă, nici mişcare şi nici personalitate.

Iată cum descriu eu nimicul *nimic*. Să presupunem că avem o tablă foarte neagră care n-a fost niciodată folosită. Pe această tablă desenăm un cerc, iar în acest cerc cuprindem tot ce există – şi că în cercul acesta nu este nimic. Apoi ştergem cercul. Acesta este nimicul nimic. Nu trebuie să permitem nimănui să spună că dă un răspuns pornind de la nimic, ca apoi să înceapă de fapt cu ceva: cu energia, masa, mişcarea sau personalitatea. Toate acestea ar fi ceva, dar ceva nu este nimic.

Adevărul este că eu n-am auzit pe nimeni susţinând acest argument, pentru că este de neconceput că tot ce este acum a apărut din nimic. Însă, teoretic, acesta este primul răspuns posibil.

Al doilea răspuns posibil în domeniul existenţei ar fi că tot ce este acum are un început impersonal. Această impersonalitate poate fi masa, energia sau mişcarea, toate acestea fiind la fel de impersonale. Nu are nici o importanţă filozofică fundamentală de la care dintre ele pornim. Mulţi oameni moderni lasă să se înţeleagă faptul că, deoarece pornesc de la particule de energie mai degrabă decât de la masă, acum demodată, ei au un răspuns mai bun. Aşa a procedat Salvador Dali când a trecut de la suprarealism la noul său misticism. Dar astfel de oameni nu au un răspuns mai bun. Este încă tot impersonal. Energia este la fel de impersonală ca şi masa ori mişcarea. De îndată ce acceptăm începutul impersonal al tuturor lucrurilor, ne confruntăm cu o oarecare formă de reducţionism. Reducţionismul argumentează că tot ce există, de la stele la omul însuşi, trebuie înţeles în ultimă instanţă prin reducerea sa la factorul sau factorii originari, impersonali.

Marea problemă, când pornim de la impersonal, este să găsim sens pentru particularii. O particularie este orice factor individual, orice lucru individual – părţile separate ale întregului. O picătură de apă este o particularie – şi la fel este şi un om. Dacă începem cu impersonalul, atunci cum are vreun sens, vreo semnificaţie, oricare dintre particularele existente acum, inclusiv omul? Nimeni nu a răspuns încă la această întrebare. În toată istoria gândirii filozofice răsăritene sau apusene fie din vest, nimeni nu a dat până acum un răspuns adecvat.

Dacă pornim de la impersonal, totul, inclusiv omul, trebuie explicat în termeni impersonali, la care se mai adaugă timpul şi întâmplarea. Să nu lăsăm pe nimeni să ne înşele în această privinţă. Nu există alţi factori în ecuaţie, pentru că pur şi simplu alţi factori nu există. Dacă începem cu un impersonal, nu mai putem avea nici un fel de concept teleologic. Nimeni n-a demonstrat vreodată cum timpul şi întâmplarea, pornind de la un impersonal, pot produce complexitatea necesară a universului, ca să nu mai vorbim de personalitatea omului. Nimeni nu a venit cu vreo soluţie la această problemă.

Deseori acest răspuns – stabilirea punctului de pornire în impersonal – se numeşte panteism. Noua gândire mistică este aproape întotdeauna o formă oarecare de panteism – şi aproape toată teologia liberală modernă este şi ea, la rândul ei, panteistă. Deseori acest început în impersonal se *numeşte* panteism, dar de fapt este o capcană semantică, pentru că prin folosirea rădăcinii *teism* este introdusă conotaţia personalului, când în realitate se defineşte impersonalul. În discuţiile mele, nu permit niciodată nimănui să vorbească despre panteism fără să conştientizeze sensul termenului. Încerc să arăt, în desfăşurarea conversaţiei, că noţiunea adecvată aici nu este pan*teism,* iluzia semantică a personalităţii, ci pan-*totism* [pan-*everythingism,* engl.]. De fapt, hinduismul şi budismul antic, precum şi misticismul modern, noua teologie „panteistă” – nu sunt cu adevărat *panteism* Avem aici o soluţie semantică, cuvântul *teism* fiind folosit ca un cuvânt-conotaţie. În *Dumnezeul care există* am subliniat faptul că soluţiile moderne sunt de obicei nişte misticisme semantice, iar acesta este unul dintre ele.

Dar orice formă ar lua pan-totismul, inclusiv forma ştiinţifică modernă ce reduce totul la particule de energie, el se confruntă întotdeauna cu aceeaşi problemă: sfârşitul este impersonal în fiecare caz în parte.

Rămân însă două probleme care vor exista întotdeauna – nevoia de unitate şi nevoia de diversitate. Pan-totismul oferă un răspuns nevoii de unitate, dar nici unul nevoii de diversitate. Când începem cu impersonalul, diversitatea nu are nici sens, nici semnificaţie. Să ne gândim la vechiul panteism hindus, care derivă totul din *om* (în hindusă). În realitate, totul ar trebui să se termine cu *om* pe o singură notă, fără nici o variaţie, pentru că nu există nici un motiv pentru semnificaţie sau variaţie. Şi chiar dacă pan-totismul ar oferi un răspuns pentru formă, el nu oferă nici un sens pentru libertate. De obicei sunt introduse în discuţie ciclurile, ca nişte valuri pe care marea le împinge mereu, dar acestea nu dau o soluţie definitivă nici uneia din probleme. În orice formă a pan-totismului, morala nu are nici un sens ca morală, pentru că în pan-totism totul este, în cele din urmă, egal. Teologia modernă trebuie să se îndrepte către etica situaţională, pentru că în acest cadru nu există nimic de genul moralei. Cuvântul *morală* este folosit, într-adevăr, dar el nu este decât un cuvânt.

Aceasta este dilema celui de-al doilea răspuns, pe care mulţi oameni de astăzi îl susţin. Pornind de la particulele de energie, ştiinţa naturalistă o susţine şi ea. Mulţi studenţi din universităţi susţin o anumită formă de pan-totism. Cărţile de teologie liberală urmează aproape uniform gândirea panteistă. Dar dacă pornim de la impersonal, aşa cum trebuie să facă panteistul, nu există răspunsuri adevărate cu privire la existenţă în complexitatea ei, sau cu privire la personalitate – la „umanitatea" omului.[1]

Al treilea răspuns posibil este să stabilim un punct de pornire personal. Cu acesta am acoperit toate răspunsurile fundamentale posibile cu privire la existenţă. Poate suna simplist, dar este adevărat. Aceasta nu înseamnă că nu există detalii care ar putea fi discutate, sau variaţii, sau subcapitole sau subşcoli de gândire – însă acestea sunt singurele şcoli de gândire fundamentale posibile. Cineva a spus odată cu mult tâlc că în momentul în care terminăm de discutat problemele fundamentale, ne trezim aproape singuri în încăpere. Prin aceasta a vrut să spună că pe măsură ce aprofundam problemele fundamentale, cu atât alegerile care ne stau în faţă sunt mai simple şi mai limpezi. Nu există multe răspunsuri fundamentale la marile întrebări ale vieţii.

Să vedem acum ce înseamnă să pornim de la ceea ce este personal. Înseamnă a nu porni de la impersonal, din direcţia opusă. Elementul personalist este acum punctul de pornire pentru orice altceva. Doar în această schemă omul – fiind personal – are sens. Aceasta nu este ceva abstract. Mulţi dintre cei care ne vizitează la L'Abri n-ar fi devenit creştini dacă discuţiile noastre nu s-ar fi desfăşurat în domeniul personalităţii. Mulţi ar fi plecat spunând: „Voi nu ştiţi care sunt întrebările." Aceste lucruri nu sunt abstracte, ci au legătură directă cu comunicarea Evangheliei creştine în secolul al XX-lea.

Mi se pune de foarte multe ori întrebarea de ce nu mă mulţumesc să predic „Evanghelia simplă". De fapt, trebuie să predicăm „Evanghelia simplă" în aşa fel încât să fie simplă pentru persoana căreia ne adresăm – sau altfel nu mai este simplă. Dilema omului modern este clară: el nu ştie ce conferă omului semnificaţie. El este pierdut, este şi rămâne un nimic. Aceasta este condamnarea generaţiei noastre, miezul problemei omului modern. Însă dacă pornim de la personalitate, şi ea este originea a tot ce există, atunci personalitatea *are* sens, iar omul şi aspiraţiile lui nu sunt lipsite de sens. Aspiraţia omului către realitatea personalităţii este în concordanţă cu ceea ce a existat la origine şi cu ceea ce a fost întotdeauna intrinsec.

Creştinul este cel care deţine aici răspunsul – şi încă unul extraordinar! Şi atunci de ce continuăm să spunem marile adevăruri în moduri pe care nimeni nu le înţelege? De ce continuăm să vorbim între noi, în vreme ce oamenii sunt pierduţi şi spunem că-i iubim? Condamnarea omului de astăzi este că el nu poate găsi sens pentru om, dar dacă pornim de la

un început personal avem o stare de lucruri inversată. Avem realitatea faptului că personalitatea are sens pentru că nu este alienată faţă de ceea ce a existat întotdeauna, există şi va exista mereu. Acesta este răspunsul nostru – şi astfel avem o soluţie nu numai la problema existenţei fiinţei şi a complexităţii ei, ci şi la realitatea evidentă că omul este diferit, cu o personalitate care-l distinge de non-om.

Putem folosi exemplul a două văi. Deseori în Alpii Elveţieni există o vale umplută cu apă şi o vale adiacentă fără apă. Destul de surprinzător, uneori munţii se fisurează şi deodată a doua vale este inundată cu apă. Câtă vreme nivelul apei din a doua vale nu se ridică mai sus decât nivelul apei din prima vale, toţi trag concluzia că există posibilitatea reală ca al doilea lac să se fi născut din primul. Totuşi, dacă apa din a doua vale urcă mai sus cu vreo zece metri faţă de apa din prima vale, nimeni nu mai vine cu un astfel de răspuns. Dacă pornim de la un început personal al tuturor lucrurilor, atunci putem înţelege că aspiraţia omului pentru personalitate are un răspuns posibil.

Dacă pornim de la ceva inferior personalităţii, va trebui ca în final să reducem personalitatea la impersonal. Lumea ştiinţifică modernă face aceasta prin reducţionismul ei, în care cuvântul *personalitate* înseamnă doar impersonal plus complexitate. În lumea ştiinţifică naturalistă, în sociologie, în psihologie sau în ştiinţele naturale – omul este redus la impersonal plus complexitate.

Însă o dată ce luăm în considerare un început personal, mai avem de făcut încă o altă alegere. Acesta este pasul următor: răspunsul pe care îl vom alege va fi un *dumnezeu* sau *dumnezeii*? Dificultatea în cazul zeilor, în locul lui Dumnezeu, este că zeii limitaţi nu sunt suficient de mari. Pentru un răspuns adecvat cu privire la un început personal, avem nevoie de două lucruri. Avem nevoie de un Dumnezeu personal infinit (sau de un Dumnezeu infinit-personal) şi avem nevoie de o unitate şi de o diversitate personală în Dumnezeu.

Să analizăm prima variantă – un Dumnezeu personal-infinit. Doar un Dumnezeu personal-infinit este suficient de mare. Platon a înţeles că avem nevoie de absoluturi, altfel nimic nu are sens. Însă dificultatea cu care s-a confruntat Platon a fost că zeii lui nu erau suficient de puternici pentru a satisface această nevoie. Astfel încât, deşi cunoşteau nevoia, aceasta a rămas neîmplinită, pentru că zeii lui nu erau suficient de mari pentru a fi punctul de referinţă sau locul de rezidenţă al absoluturilor, al idealurilor lui. În literatura greacă se pare că Parcele stau în spatele zeilor controlându-i, iar alteori zeii par să controleze Parcele. De ce această confuzie? Pentru că totul eşuează în gândirea lor la acest punct – zeii lor limitaţi nu sunt suficient de mari. Acesta este motivul pentru care avem nevoie de un Dumnezeu personal-infinit. Aceasta este prima variantă.

În al doilea rând, este necesară o unitate şi o diversitate personală în Dumnezeu – nu doar un concept abstract de unitate şi diversitate, pentru că am văzut că avem nevoie de un Dumnezeu personal. Avem nevoie aşadar de o unitate şi o diversitate personală. Altfel răspunsul nu este posibil. Creştinismul oferă această unitate şi diversitate în realitatea Trinităţii.

De fapt, vorbim aici despre necesitatea filozofică, în domeniul Fiinţei şi al existenţei, a faptului că Dumnezeu există. Despre aceasta este vorba: *El există.*

Nu există alt răspuns filozofic suficient în afară de cel pe care tocmai l-am schiţat. Putem cerceta filozofia universitară, filozofia subterană, filozofia benzinăriilor – nu contează – nu există un alt răspuns filozofic suficient la problema existenţei, a Fiinţei, decât cel pe care l-am schiţat. Există doar o singură filozofie, o singură religie, care împlineşte această nevoie în toată gândirea lumii, fie ea orientală, apuseană, antică, modernă, contemporană, veche. Unul singur împlineşte nevoia filozofică a existenţei, a Fiinţei, iar acesta este Dumnezeul iudeo-creştin – nu doar un concept abstract, ci mai degrabă faptul că acest Dumnezeu există într-adevăr. El există. Nu există alt răspuns, iar creştinii ortodocşi ar trebui să fie ruşinaţi de

faptul că s-au complăcut atâta vreme în defensivă. Nu este momentul să fim defensivi. Alt răspuns nu există.

Să observăm că nici un cuvânt nu este atât de lipsit de sens ca şi cuvântul *dumnezeu.* În sine el nu înseamnă nimic. Ca şi oricare alt cuvânt, el este numai un simbol lingvistic – *d-u-m-n-e-z-e-u* – până când nu i se acordă un conţinut. Acest lucru este adevărat în special în cazul cuvântului *dumnezeu,* pentru că nici un alt cuvânt nu este folosit pentru a comunica sensuri atât de radical opuse. Trebuie să punem un conţinut în el. Cuvântul *dumnezeu* ca atare nu constituie un răspuns la problema filozofică a existenţei, însă conţinutul iudeo-creştin al cuvântului *Dumnezeu,* aşa cum apare el este dat în Vechiul şi Noul Testament, satisface necesitatea existenţei – existenţa universului în complexitatea lui şi a omului ca om. Şi care este acel conţinut? El se leagă de un Dumnezeu infinit-personal, care este unitate şi diversitate personală în înaltul ordin al Trinităţii.

Uneori, în discuţiile mele, sunt întrebat cum pot să cred în Trinitate. Răspunsul meu este întotdeauna acelaşi. Dacă n-ar fi existat Trinitate, aş fi şi acum un agnostic, pentru că n-ar exista nici un fel de răspunsuri. Fără înaltul ordin al unităţii şi diversităţii personale din Trinitate, *nu există răspunsuri.*

Să ne întoarcem din nou la personalul-infinit. Din perspectiva infinităţii lui Dumnezeu, există o prăpastie absolută între Dumnezeu, pe de o parte, şi om, animal, floare şi maşină, pe de altă parte. De partea infinităţii, Dumnezeu stă singur. El este acel *absolut altul.* În infinitatea Lui, El este completamente diferit de tot ce există. El Se diferenţiază de toate celelalte prin faptul că numai El este infinit. El este Creatorul; toate celelalte au fost create. El este infinit; toate celelalte sunt finite. Toate celelalte au fost aduse în existenţă prin creaţie; deci toate celelalte sunt dependente, numai El este independent. Acesta este absolutul în privinţa infinităţii Lui. De aceea, în ce priveşte infinitatea lui Dumnezeu, omul este separat de Dumnezeu la fel ca atomul sau orice altă parte mecanicistă a universului.

Însă din perspectiva personalităţii lui Dumnezeu, intervine o prăpastie între om şi animal, plantă şi maşină. De ce? Pentru că omul a fost plămădit în imaginea lui Dumnezeu. Aceasta nu este doar o „doctrină". Nu este o dogmă care trebuie doar repetată ca o afirmaţie doctrinară corectă. Ea este o parte esenţială a întregii probleme. Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu; de aceea, pornind de la faptul că Dumnezeu este un Dumnezeu personal, prăpastia nu se găseşte între Dumnezeu şi om, ci între om şi toate celelalte. Însă în privinţa infinităţii lui Dumnezeu, omul este separat de Dumnezeu, asemeni atomului sau oricărui alt lucru finit din univers. Acesta este deci răspunsul la dilema ridicată de natura finită şi totuşi personală a omului.

Acesta nu este doar cel mai bun răspuns la problema existenţei, ci este singurul răspuns. De aceea putem să ne susţinem creştinismul cu toată integritatea intelectuală. Singurul răspuns pentru ceea ce există este că El, Dumnezeul infinit şi personal, există cu adevărat.

Acum ne vom apleca mai în detaliu asupra celei de-a doua părţi – unitatea şi diversitatea personală din înaltul ordin al Trinităţii. Einstein a afirmat că întreaga lume materială poate fi redusă la electromagnetism şi la gravitaţie. La sfârşitul vieţii, el căuta o unitate mai presus de acestea două, ceva care să lege electromagnetismul de gravitaţie, dar n-a găsit-o niciodată. Însă ce-ar fi fost dacă ar fi găsit-o? Ar fi existat doar unitate în diversitate în lumea materială şi, ca atare, ar fi fost numai un joc de copii. Nimic nu s-ar fi rezolvat cu adevărat, pentru că unitatea şi diversitatea necesare personalităţii n-ar fi fost atinsă. Chiar dacă ar fi reuşit să unească electromagnetismul şi gravitaţia, tot n-ar fi putut explica nevoia de unitate şi diversitate personală.

Prin contrast, să ne gândim la Crezul nicean – trei Persoane, un singur Dumnezeu. Ar trebui să ne bucurăm că cei care l-au redactat au ales cuvântul „persoană". Acest lucru a

catapultat Crezul nicean direct în secolul nostru, cu toate discuţiile lui: existenţa a trei Persoane, care se iubesc una pe alta şi comunică între ele, înainte de a exista orice altceva.

Dacă n-ar fi fost aşa, am fi avut un Dumnezeu care ar fi fost nevoit să creeze pentru a iubi şi a comunica. Într-un astfel de caz, Dumnezeu ar fi avut nevoie de univers în aceeaşi măsură în care universul ar fi avut nevoie de Dumnezeu. Dar Dumnezeu n-a fost nevoit să creeze; Dumnezeu nu are nevoie de univers aşa cum universul are nevoie de El. De ce? Pentru că avem o Trinitate autosuficientă şi reală. Persoanele Trinităţii au comunicat una cu alta şi s-au iubit una pe alta încă înainte de crearea lumii.

Acest răspuns nu vizează numai nevoia filozofică acută de unitate în diversitate, ci şi unitatea şi diversitatea *personală.* Unitatea şi diversitatea nu au putut exista înaintea lui Dumnezeu sau nu pot fi dincolo de Dumnezeu, pentru că oricât de departe ne-am întoarce în istorie, Dumnezeu *este.* Dar cu doctrina Trinităţii unitatea şi diversitatea sunt Însuşi Dumnezeu – trei Persoane şi totuşi un singur Dumnezeu. Aceasta este Trinitatea şi nimic mai puţin decât atât.

Trebuie să apreciem faptul că înaintaşii noştri creştini au înţeles acest lucru foarte bine în anul 325 d.Cr., când au insistat asupra celor trei Persoane din Trinitate, conform afirmaţiilor clare ale Bibliei. Să înţelegem că ei nu au inventat Trinitatea cu scopul de a da un răspuns întrebărilor filozofice pe care le ridicau grecii acelei vremi. Dimpotrivă. Problema unităţii şi a diversităţii exista, iar creştinii şi-au dat seama că în Trinitate, aşa cum o afirma Biblia, ei aveau un răspuns pe care nimeni altul nu-l avea. Ei n-au inventat Trinitatea pentru a împlini o nevoie; Trinitatea exista deja şi ea *împlinea* nevoia. Ei şi-au dat seama că în Trinitate avem lucrul pe care toţi aceşti oameni îl argumentează şi îl definesc, dar pentru care nu au un răspuns.

Să observăm din nou că acesta nu este doar *cel mai bun* răspuns, ci *singurul* răspuns. Nimeni, nici o filozofie, nu a dat vreodată un răspuns la problema unităţii şi diversităţii. Aşadar, când oamenii mă întreabă dacă mă simt stânjenit din punct de vedere intelectual de Trinitate, eu transpun problema în terminologia lor – aceea a unităţii şi diversităţii. Fiecare filozofie se confruntă cu această problemă şi nici o filozofie nu are vreun răspuns. Creştinismul are un răspuns, în existenţa Trinităţii. Singurul răspuns la ceea ce există este că El, punctul de pornire, există.

Am spus deci două lucruri. Singurul răspuns la problema metafizică a existenţei este că Dumnezeul infinit şi personal există; iar singurul răspuns la problema metafizică a existenţei este că Trinitatea e reală.

Cu siguranţă că ne-am convins deja că filozofia şi religia se ocupă într-adevăr cu aceleaşi întrebări. Trebuie să remarcăm că în conceptul fundamental al existenţei, al Fiinţei, avem fie răspunsul creştinismului, fie nimic. Oricât de ortodocşi am fi în convingerile noastre evanghelice, dacă înţelegem lucrul acesta, viaţa noastră va cunoaşte o schimbare.

Daţi-mi voie să adaug ceva, pe scurt. Constat că mulţi creştini evanghelici ortodocşi văd adevărul ca fiind fidel doar dogmei, sau faţă de ceea ce spune Biblia. Nimeni nu susţine mai ferm ca mine inspiraţia deplină a Scripturii, dar nu acesta este sfârşitul adevărului când prezentăm creştinismul şi Biblia. Adevărul creştinismului este fidel realităţii. Putem merge până la capătul lumii fără să ne fie niciodată frică, asemenea anticilor, că, o dată ajunşi la marginea pământului, vom cădea într-un hău şi ne vor mânca balaurii. Putem duce o discuţie intelectuală până la capăt deoarece creştinismul nu este fidel doar dogmelor, nu este fidel doar declaraţiilor lui Dumnezeu în Biblie, ci este fidel şi realităţii, de ceea nu vom cădea în gol nici la capătul pământului! Creştinismul nu este doar un model aproximativ, ci este fidel întregii realităţi. Când evanghelicul va înţelege lucrul acesta – când mişcarea evanghelică va înţelege lucrul acesta – vom putea revoluţiona totul. Vom ajunge la ceva frumos şi viu, la ceva plin de forţă în lumea noastră săracă, pierdută. Acesta este adevărul din perspectivă creştină şi aşa îl prezintă Dumnezeu în Scriptură. Dar dacă vrem să ne însuşim acest răspuns, trebuie să ne

însuşim *întregul răspuns biblic.* Creştinismul nu trebuie să fie redus la *pan-totismul* oriental sau la *pan-totismul* teologiei moderne liberale (protestante sau romano-catolice), iar autoritatea Bibliei nu trebuie sabotată. Nu trebuie să permitem unui panteism teologic să-şi facă loc pe ascuns între noi şi nu trebuie să reducem creştinismul la teologia existenţială modernă, plasată la „nivelul superior". Dacă vrem să ne însuşim aceste răspunsuri de o mare importanţă, creştinismul trebuie să formuleze un răspuns în întregime biblic. Avem nevoie de poziţia biblică totală pentru a obţine răspunsul pentru problema filozofică fundamentală a existentului. Avem nevoie de întregul conţinut biblic cu privire la Dumnezeu: că El este Dumnezeul infinit şi personal şi punctul absolut de pornire.

Daţi-mi voie acum să exprim aceasta şi altfel. În primul rând, fără Dumnezeul infinit şi personal, fără Dumnezeul unităţii şi al diversităţii personale, nu există răspuns la problema existentului. Putem spune aceasta şi în alt mod, şi anume că Dumnezeul infinit şi personal, Dumnezeul care este Trinitate, a vorbit. El există şi El nu tace. Un Dumnezeu care tace nu ar folosi la nimic, fiindcă n-am putea cunoaşte nimic despre El. El a vorbit şi ne-a spus ce este El şi că a existat înaintea tuturor lucrurilor – astfel avem răspunsul la problema existentului.

El nu tace. Motivul pentru care noi avem un răspuns este că Dumnezeul infinit şi personal, Dumnezeul Trinităţii, n-a tăcut. El ne-a spus cine este. Dacă vom formula conceptele de inspiraţie şi de revelaţie în aceşti termeni, vom vedea că pătrundem până în miezul gândirii moderne. El nu tace. De aceea putem ajunge la cunoaştere, pentru că a vorbit. Ce ne-a spus El? Pe lângă toate celelalte lucruri, El ne-a spus adevărul despre El însuşi – şi pentru că ne-a spus adevărul despre Sine – că este Dumnezeul triunic infinit şi personal – noi avem răspunsul la problema existenţei. Sau o putem spune astfel: în ce priveşte metafizica – domeniul Fiinţei, al existenţei – revelaţia generală şi cea specială vorbesc într-un glas. Toate aceste feluri de a o spune exprimă de fapt acelaşi lucru din puncte de vedere uşor diferite.

În concluzie, pornind de la sine, omul poate defini problema filozofică a existenţei, însă nu poate genera el singur răspunsul la această problemă. Răspunsul la problema existenţei este că Dumnezeul triunic infinit şi personal există şi că Dumnezeul infinit şi personal nu tace.

CAPITOLUL DOI

Necesitatea morală

Ne întoarcem acum la cel de-al doilea domeniu al gândirii filozofice, şi anume la omul şi la dilema lui. Cum am văzut, există două probleme în legătură cu omul şi cu dilema lui. Prima dintre ele este faptul că omul e personal, diferit de non-om, şi totuşi finit. Pentru că este finit, el nu are în sine un punct de integrare suficient. Repet aici cuvintele lui Jean-Paul Sartre, că dacă finitul nu are un punct de referinţă infinit, atunci el este fără sens şi absurd.

Cu toate acestea, omul este diferit de non-om; el este personal, are o „umanitate" care-l distinge de non-om. Aceasta este prima problemă: el este diferit datorită „umanităţii" sale şi totuşi, finit. Omul nu are în sine un punct de integrare suficient.

Al doilea lucru cu privire la om şi la dilema lui este ceea ce eu numesc nobleţea omului. S-ar putea să nu ne placă acest termen, datorită legăturilor lui romantice cu trecutul, însă minunăţia omului rămâne. Dar, în contrast cu aceasta, există şi cruzimea omului. Astfel încât omul se prezintă pe sine cu toată minunăţia şi nobleţea lui, dar şi cu oribila lui cruzime care străbate întreaga istorie umană.

Am putea exprima acest lucru şi altfel – ca înstrăinare a omului de sine şi de semeni în sfera moralităţii. Şi astfel ajungem la cuvântul *morală.* Până acum ne-am ocupat de problema metafizicii, acum însă intrăm în domeniul moralei.

Lăsând deoparte „răspunsul" că nu există răspunsuri în domeniul raţionalităţii, primul răspuns pe care îl primeşte această dilemă a moralităţii este (ca în domeniul metafizicii) începutul impersonal. Când ne gândim la caracterul finit al omului şi la cruzimea lui, ni se va părea, desigur, că avem de-a face cu două lucruri distincte. Omenirea a considerat întotdeauna că aceste lucruri sunt diferite. Finitudinea este micimea lui; el nu constituie un punct de referinţă suficient pentru sine. Dar cruzimea lui a fost întotdeauna gândită ca distinctă de finitudinea lui. Dar trebuie să facem aici o observaţie, şi anume că, dacă acceptăm începutul impersonal, finitudinea şi cruzimea omului vor ajunge în cele din urmă unul şi acelaşi lucru. Aceasta este o regulă absolută. Indiferent de natura impersonalismului de la care pornim, de la particulele de energie ale omului de ştiinţă, de la pan-totismul oriental sau de la teologia neo-ortodoxă, până la urmă aceste două aspecte se contopesc. Pornind de la un început impersonal, morala nu există de fapt ca morală. Dacă pornim de la un început impersonal, răspunsul pe care-l primeşte moralitatea va fi până la urmă aserţiunea că nu există moralitate (oricât de sofisticat am exprima ideea aceasta). Acest lucru este adevărat indiferent dacă începem cu panteismul oriental, cu panteismul noii teologii sau cu particula de energie. Cu un început impersonal, totul este în cele din urmă un întreg nediferenţiat în domeniul moralei. Cu un început impersonal, morala este, până la urmă, numai o altă formă a metafizicii, a Fiinţei. Morala dispare şi există un singur domeniu filozofic, nu două.

Rămaşi pe această poziţie, putem vorbi despre ceea ce este antisocial sau despre ce nu place societăţii, sau chiar despre ce nu-mi place mie, dar nu putem vorbi despre ceea ce este într-adevăr bine şi ceea ce este într-adevăr rău. Dacă începem cu impersonalul, alienarea omului, aşa cum este el acum, este numai un rezultat al întâmplării; el a ieşit din ceea ce a fost universul dintotdeauna – adică impersonal. Astfel, dilema omului, tensiunea lui, dacă pornim

de la impersonal, nu rezidă niciodată în domeniul moralei. Mai degrabă, omul a fost expulzat din univers aşa cum a fost şi este el dintotdeauna în mod intrinsec.

Pornind de la presupoziţia că începutul a fost impersonal, omul a devenit din întâmplare o fiinţă cu aspiraţii, cu impulsuri morale pentru care nu poate găsi o împlinire ultimă în univers, aşa cum este acesta. Omul a fost expulzat, în sensul că a dezvoltat un sentiment al impulsurilor morale, când în realitate acestea nu au nici un sens în univers, aşa cum este acesta. Aceasta este alienarea cosmică ultimă, dilema generaţiei noastre – Giacometti, cu personajele lui stând mereu alienate faţă de toţi ceilalţi şi faţă şi de spectatorul care le observă în muzeu. Problema generaţiei noastre este sentimentul de alienare cosmică pe care-l trăieşte, inclusiv în domeniul moralei. Omul posedă un sentiment al impulsurilor morale; totuşi, în univers, aşa cum este acesta, sentimentul lui este complet străin de tot ce există.

De ce folosesc termenul „impulsuri morale"? Am ales acest termen pentru că nu mă refer la nişte norme specifice. Vorbesc despre faptul că oamenii au simţit întotdeauna că trebuie să distingă între bine şi rău. Toţi oamenii au acest sentiment al resortului moral. Din antichitate până azi, nu găsim pe nimeni care să nu-l fi avut. Nu vom găsi nici măcar o prostituată de pe stradă fără un astfel de sentiment al moralităţii. Nu vom găsi nici un determinist, nici un behaviorist în domeniul psihologiei, care să nu aibă sentimentul impulsurilor morale, chiar dacă susţine că morala în sine nu există. Descoperim astfel că omul este creat cu un sentiment al impulsurilor morale, care duce în realitate numai la o alienare cosmică totală, pentru că dacă începem cu impersonalul, nu mai este loc pentru morală ca morală în univers, aşa cum există acesta. Nu există nici un standard în univers care să dea un sens final unor cuvinte ca *bine* şi *rău.* Dacă pornim de la impersonal, universul păstrează tăcerea cu privire la asemenea cuvinte.

Astfel, pentru panteist, răul sau tensiunea finală este neputinţa de a-şi accepta impersonalitatea. Dacă mergem în Orient, în acele locuri unde panteismul a fost elaborat cu consecvenţă, descoperim că răul final în om – karma finală, dacă vreţi – este că el nu-şi va accepta impersonalitatea. Cu alte cuvinte, nu acceptă ceea ce este.

În pan-totismul hindus conceptul că nu există o diferenţă ultimă între cruzime şi non-cruzime este extrem de elaborat. Acest lucru se poate vedea limpede în persoana lui Kali. În reprezentările hinduse ale lui Dumnezeu, există întotdeauna un personaj feminin. Uneori se spune că există o trinitate în hinduism, pentru că într-un basorelief sunt reprezentate trei feţe. Dar aceasta numai pentru că avem de-a face cu un basorelief. De fapt reprezentarea hindusă are cinci feţe – patru de jur împrejur, dacă este vorba de o statuetă în picioare, şi una deasupra, privind în sus, chiar dacă aceasta nu poate fi văzută sau chiar dacă, de fapt, nici nu este sculptată. În hinduism nu există trinitate. Nu numai că sunt cinci, şi nu trei reprezentări, dar şi mai important – acestea nu sunt persoane, ci doar manifestări ale celui mai important zeu, unul impersonal. Dar una dintre manifestări este întotdeauna feminină, pentru că femininul trebuie să existe alături de masculin. Dar, destul de interesant, figura feminină, Kali, este întotdeauna o distrugătoare. Ea este reprezentată deseori ca având colţi mari, cu cranii atârnându-i în jurul gâtului. De ce? Pentru că, în final, cruzimea face parte din realitate în aceeaşi măsură ca lipsa cruzimii. Deci, pe de-o parte îl avem pe Vishnu cu cei trei paşi constructivi ai săi, dar pe de altă parte există întotdeauna şi Kali, cea care dărâmă, cea care distruge, cea care este gata să-ţi devoreze carnea şi să te sfâşie în bucăţi. Cruzimea este o faţadă a realităţii, în egală măsură cu lipsa cruzimii.

De ce partea violentă este întotdeauna feminină? Nimeni nu ştie, însă m-aş hazarda să presupun că este o reminescenţă denaturată a Evei. De obicei mitul ne trimite în istorie la ceva important – însă de obicei şi acesta ne parvine într-o formă denaturată.

Dar, până la urmă, pe măsură ce înaintăm în examinarea noii teologii şi a panteismului oriental, deopotrivă, ajungem în situaţia de a nu mai putea articula distincţia dintre bine şi rău.

În pan-totismul religios occidental descoperim că oamenii încearcă să evite această concluzie, păstrând distincţia între cruzime şi non-cruzime. Ei se feresc să admită că nu există un sens fundamental pentru cuvintele *bine* şi *rău.* Dar acest lucru nu se poate face. Este ca şi cum am rostogoli un bolovan din vârful unui deal. Începând cu impersonalul, deşi folosim termeni religioşi şi chiar termeni creştini, nu există un absolut ultim şi nu există categorii ultime cu privire la bine şi la rău. Prin urmare, ceea ce ne rămâne poate fi exprimat în cuvinte diferite în culturi diferite, dar este doar relativ – sociologic, statistic, situaţional – nimic altceva. Avem etică situaţională, etică statistică – standardul oamenilor de rând – dar nu putem avea moralitate.

În final, trebuie să înţelegem că în acest cadru a face binele este la fel de lipsit de sens ca şi a face răul. Morala ca morală dispare şi rămânem doar cu metafizica. Rămânem doar noi, cei mici, în contrast cu ce este mare; nimic nu are sens în termenii binelui şi răului.

Ajungem repede la aceasta în cultura noastră modernă. Să ne gândim la conceptul lui Marshall McLuhan că democraţia a luat sfârşit. Ce vom avea în locul democraţiei sau al moralei? El spune că va veni o vreme în satul global (nu prea departe în timp, în era electronicii), când vom putea conecta toată lumea la un computer gigantic şi ceea ce computerul va arăta la un moment dat ca fiind media aprecierilor, acela va fi binele şi răul. S-ar putea spune că aprecierea e puţin deplasată, că un asemenea sistem mondial de computere nu este realizabil. Însă conceptul că morala este doar media a ceea ce oamenii gândesc sau fac la un moment dat este o realitate deja prezentă. Trebuie să înţelegem că este exact ceea ce arată Kinsey în *Sexual Behavior of the Human Male* (1948), o etică sexuală statistică. Aceasta nu este ceva pur teoretic. Am ajuns aici în cultura noastră apuseană deoarece omul consideră că originea sa este impersonală, particulă de energie şi nimic altceva. Am rămas numai cu etica statistică, iar în acest cadru morala ca morală pur şi simplu nu există.

Dacă folosim limbajul religios în locul limbajului secular, s-ar părea că putem scăpa oarecum de tensiunea aceasta. Dar când trecem dincolo de cuvintele religioase, ele nu au mai mult sens real decât reducerea naturalistă, psihologică, a moralei la condiţionare şi reflexe. Dincolo de cuvintele conotative religioase descoperim problema care există şi în lumea seculară. Conceptul de morală ca morală dispare în cele din urmă. Omul care a exprimat aceasta cel mai bine este Marchizul de Sade, cu determinismul său chimic, care a făcut această afirmaţie simplă: „Tot ce există este bun.” Nimeni nu poate argumenta împotriva unei astfel de aserţiuni dacă stabilim un punct de pornire impersonal.

Să recapitulăm: dacă începem cu impersonalul, nu există nici o explicaţie pentru complexitatea universului sau pentru personalitatea omului. Aşa cum am spus în capitolul precedent, nu ajunge să spunem că creştinismul reprezintă un răspuns mai bun; dacă începem cu impersonalul, în realitate nu avem nici un răspuns la întrebările metafizice. Şi acelaşi lucru este adevărat şi în domeniul moralei. Dacă pornim de la impersonal, indiferent cum exprimăm acel impersonal, morala nu are un sens ultim.

Să ne oprim acum la răspunsul care vine din direcţia opusă – care afirmă un început personal. Cu acest răspuns, există posibilitatea de a păstra separate morala şi metafizica. Există multă profunzime aici, deşi un astfel de enunţ poate suna simplist. În timp ce începutul impersonal ne duce la fuziunea moralei cu metafizica, începutul personal ne dă posibilitatea de a le păstra distincte. Cu alte cuvinte, finitudinea omului poate fi separată de cruzimea lui.

Totuşi, de îndată ce spunem acest lucru, suntem confruntaţi cu o întrebare serioasă. Dacă pornim de la un început personal şi ne uităm la om aşa cum este el acum, care să fie explicaţia pentru dilema cruzimii omului? Din ce perspectivă trebuie să privim acest lucru?

Există două posibilităţi. Prima este că omul, aşa cum este el acum în cruzimea lui, este ce a fost el întotdeauna *în mod intrinsec:* aşa este omul. Simbolul o-m echivalează cu ceea ce este crud, iar cele două nu pot fi separate. Dar dacă este adevărat că omul a fost întotdeauna crud, atunci suntem confruntaţi cu două probleme.

Vreau să mă ocup mai pe larg de prima dintre acestea. Dacă omul a fost creat de un Dumnezeu personal şi infinit, cum putem ocoli concluzia că Dumnezeul personal care 1-a făcut pe om crud este El însuşi rău şi crud? Aici îi supunem atenţiei pe cei doi gânditori francezi, Charles Baudelaire şi Albert Camus. Baudelaire, renumit istoric al artei, poet şi mare gânditor, a rostit celebra afirmaţie: „Dacă există un Dumnezeu, atunci El este Diavolul." La început, creştinii fideli Bibliei pot respinge o asemenea expresie, însă reflectând puţin la cuvintele acestea, un adevărat creştin va fi de acord cu Baudelaire că, dacă există o linie neîntreruptă între ceea ce este omul acum şi ceea ce a fost el dintotdeauna în mod intrinsec, atunci, dacă există un Dumnezeu, El trebuie să fie Diavolul. Deşi noi creştinii, ne situăm pe o poziţie diferită de cea a lui Baudelaire, vom fi totuşi de acord cu această concluzie *dacă* pornim de la premisa lui.

Camus s-a ocupat de aceeaşi problemă privind lucrurile dintr-o perspectivă uşor diferită. El a argumentat că, dacă există un Dumnezeu, atunci nu putem lupta împotriva răului social, pentru că dacă am face-o, am lupta împotriva lui Dumnezeu care a făcut lumea aşa cum este. Ceea ce spun aceşti doi oameni este irefutabil, dacă acceptăm premisa fundamentală că omul se află unde s-a aflat dintotdeauna – că există o continuitate a cruzimii intrinseci.

Aici, ar putea interveni cei care dau un răspuns selectiv la problema iraţionalităţii. Primul răspuns, pe care l-am discutat de altfel în capitolul unu, a fost cel care neagă existenţa vreunui răspuns – totul este în final haotic şi iraţional. O mare parte din ceea ce este religios, mai ales teologia liberală occidentală, trece în domeniul iraţionalităţii şi spune: „Nu avem nici un răspuns pentru aceasta, dar să facem un pas al credinţei, împotriva oricărei raţiuni şi raţionalităţi, şi să spunem că Dumnezeu este bun." Aceasta este poziţia teologiei liberale moderne, indiferent dacă este vorba de vechiul liberalism raţional sau de gândirea barthiană. Dar acest fapt trebuie văzut aşa cum este: un răspuns iraţional, al haosului.

Am spus că oamenii care argumentează în favoarea iraţionalităţii sunt întotdeauna selectivi cu privire la punctul de la care devin iraţionali. Şi acest lucru este adevărat cu siguranţă şi în acest domeniu. Brusc, oameni care declară că pun un accent deosebit pe raţiune în argumentarea lor devin iraţionalişti şi spun că întrebarea privind bunătatea lui Dumnezeu nu poate primi decât un răspuns iraţional. Teologia liberală modernă împărtăşeşte cu hotărâre acest punct de vedere.

Dar să analizăm lucrurile mai atent. Îndată ce introducem în discuţie iraţionalitatea, ea declanşează o tensiune în două direcţii, în acelaşi timp. În primul rând, există mişcarea de întoarcere la raţiune. Când oamenii argumentează că Dumnezeu este un Dumnezeu bun împotriva oricărei raţiuni şi raţionalităţi, în ei există o tensiune. În consecinţă, liberalii care dau de obicei acest răspuns, revin frecvent la raţiune; dar de fiecare dată când o fac, ei îşi pierd răspunsul formulat în termenii unui optimism orb. De îndată ce reintroduc raţiunea, răspunsul optimist dispare, pentru că tot optimismul cu privire la bunătatea lui Dumnezeu se bazează pe iraţionalitate. Când păşesc înapoi în domeniul raţiunii, ei revin la pesimism – dacă există un Dumnezeu, El este un Dumnezeu rău. În cuvintele lui Baudelaire, El este Diavolul. Când cineva se refugiază în iraţionalitate la acest punct, tendinţa lui este de a se întoarce la pesimism.

Cea de a doua tensiune apare când oamenii dau acest răspuns şi merge în direcţia opusă – totul devine iraţional. Atunci oamenii se întreabă: „Unde ne oprim?" Răspunsul este că probabil ar trebui să acceptăm pur şi simplu toată această situaţie haotică şi iraţională şi să stabilim că folosirea „cuvintelor religioase" nu are nici un sens. Iraţionalismul nu poate fi limitat la singura instanţă de a spune că Dumnezeu este bun împotriva oricărei raţiuni. Acestea sunt cele două tensiuni care apar îndată ce această problemă crucială primeşte un răspuns iraţional.

A doua problemă inerentă acestei situaţii este aceasta: dacă spunem că omul în starea de cruzime este aşa cum a fost întotdeauna şi cum este el în mod intrinsec, cum mai poate

exista speranţa unei remedieri calitative în om? O schimbare cantitativă este posibilă – adică el poate deveni ceva mai puţin crud – dar nu poate exista niciodată o schimbare calitativă. Dacă Dumnezeu 1-a făcut pe om aşa cum este el acum, atunci aceasta este natura omului ca om. Deci rămânem pesimişti cu privire la om şi la acţiunile lui. Iată cele două probleme care se ivesc dacă adoptăm poziţia că omul este făcut de un Dumnezeu personal (are un început personal mai degrabă decât un început impersonal) şi că omul a fost întotdeauna ceea ce este acum.

Totuşi, dacă omul are un început personal, omul creat de un Dumnezeu personal, atunci mai există şi o a doua posibilitate, anume că omul aşa cum este acum nu este ceea ce a fost la început, că între ce e acum şi ce a fost există mai degrabă discontinuitate, decât continuitate. Sau, altfel spus, omul este acum într-o stare de anormalitate – ceea ce înseamnă că s-a schimbat.

Acest fapt mai implică o întrebare şi o alegere: dacă Dumnezeu 1-a schimbat, sau 1-a adus în această stare de anormalitate, atunci El rămâne tot un Dumnezeu rău, iar problema rămâne nerezolvată. Însă aici există încă o posibilitate, şi anume, că omul pe care Dumnezeu 1-a creat ca pe o creatură personală s-a schimbat – că se găseşte în această stare de discontinuitate nu pentru că Dumnezeu 1-a schimbat, ci pentru că el a produs această schimbare. Prin libera lui alegere, omul nu mai este ceea ce a fost în mod intrinsec. În acest caz, putem înţelege că omul este acum crud, dar că Dumnezeu nu este un Dumnezeu rău. Tocmai aceasta este poziţia iudeo-creştină.

Am luat celelalte posibilităţi filozofice şi am văzut unde duc ele în fiecare caz. Acum am ajuns la cealaltă posibilitate, la poziţia iudeo-creştină. A existat o schimbare istorică, spaţio-temporală, în om. În om, există o discontinuitate, şi nu o continuitate. Făcut după chipul lui Dumnezeu, şi nu programat, omul s-a îndepărtat, la un moment dat în istorie, prin propria lui alegere, de propriul centru integrator. Când a făcut aceasta, el a devenit ceva ce nu fusese înainte, iar dilema omului devine o adevărată problemă morală, mai degrabă decât una pur metafizică. La un moment dat în cursul istoriei, omul s-a schimbat şi de atunci se află, în cruzimea sa, în discontinuitate cu ce a fost înainte – iar noi avem o situaţie morală adevărată: morala există. Totul atârnă de faptul că omul este acum într-o stare de anormalitate, în contrast cu ce a fost el la origine.

Diferenţa dintre gândirea creştină şi filozofia necreştină este profundă sub acest aspect. Filozoful necreştin spune că starea omului este una normală acum, însă creştinismul biblic spune că starea lui nu este cea naturală. Este interesant, în această privinţă, că „Heidegger cel târziu” a înţeles că nu putem ajunge la răspunsuri ultime dacă susţinem că omul a fost întotdeauna ce este acum; el spune, în felul său, că omul este în stare de anormalitate. Dar propune un fel de anormalitate foarte diferit, o anormalitate epistemologică, cu punctul de pornire în Aristotel. Aceasta nu dă un răspuns real problemei, dar este interesant că Heidegger, probabil cel mai mare filozof necreştin modern, a înţeles că acceptarea poziţiei conform căreia omul este într-o stare de normalitate duce într-o fundătură.

Când ajungem însă la răspunsul creştin că omul este acum într-o stare de anormalitate, pentru că la un moment dat în istoria spaţio-temporală el s-a schimbat (nu epistemologic, ci moral) – patru aspecte sunt puse imediat în lumină.

1. Putem explica de ce omul este acum crud, fără ca Dumnezeu să fie un Dumnezeu rău.

2. Există speranţa unei soluţii la această problemă morală, care nu este intrinsecă „umanităţii” omului. Dacă această cruzime este intrinsecă „umanităţii” omului – dacă aşa a fost omul întotdeauna – atunci nu există speranţa vreunei soluţii. Dar dacă aceasta este o stare de anormalitate, atunci există speranţa unei soluţii. În acest cadru, moartea substituţionară, împăciuitoare, a lui Cristos încetează a mai fi un concept neinteligibil. În teologia liberală, moartea lui Cristos este întotdeauna un cuvânt religios neinteligibil. Dar în contextul în care

am ajuns acum, moartea substituţionară a lui Cristos are sens. Nu mai avem doar cuvinte religioase, sau o simplă realitate existenţială plasată la nivelul superior. Totul are acum un sens de netăgăduit. Putem avea speranţa unei soluţii pentru om, dacă omul este acum într-o stare de anormalitate.

3. Pe acest fundament, putem avea o bază adecvată pentru a lupta împotriva răului, inclusiv a răului social şi a nedreptăţii sociale. Omul modern nu are nici o bază reală pentru a lupta împotriva răului, pentru că îl vede pe om ca fiind într-o stare de normalitate – fie că vine din pan-totismul oriental, fie că vine din teologia liberală modernă, fie că vine dintr-o formă de pan-totism ce reduce totul (inclusiv omul) la particula de energie. Însă creştinul poate lupta împotriva răului fără să lupte împotriva lui Dumnezeu. El are soluţia pentru problema lui Camus: putem lupta împotriva răului fără să luptăm împotriva lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu n-a făcut lucrurile aşa cum sunt ele acum – cum le-a făcut omul, în cruzimea lui. Dumnezeu nu 1-a făcut pe om crud, şi nu El a făcut rezultatele cruzimii omului. Acestea sunt anormale, contrare creaţiei lui Dumnezeu, de aceea putem lupta împotriva răului *fără să luptăm împotriva lui Dumnezeu.*

Într-una din cărţile mele anterioare m-am referit la ceea ce a făcut Isus când a stat în faţa mormântului lui Lazăr. Eu cred că acel eveniment a fost scânteia care a aprins lumea – devenind un strigăt puternic în situaţia grea în care ne găsim în plin secol al XX-lea. Isus a venit la mormântul lui Lazăr. Cel care pretindea că este Dumnezeu s-a oprit înaintea mormântului, iar textul grecesc spune clar că El a fost cuprins de două emoţii. Prima – lacrimi pentru Lazăr, dar a doua emoţie a fost mânia. El a fost furios; s-a mâniat, iar motivul era unul serios, anormalitatea morţii, însă fără să fie încercat de sentimente de mânie împotriva Lui Însuşi ca Dumnezeu. Acest lucru înseamnă mult pentru contextul secolului al XX-lea. Când mă uit la răul existent – la starea nenaturală a cruzimii, comparată cu ceea ce a făcut Dumnezeu – reacţia mea ar trebui să fie aceeaşi. Pot nu numai să plâng din cauza răului, ci şi să mă mânii din pricina lui – având totuşi grijă ca în reacţia mea să nu intre şi egoismul. Am o bază pentru a lupta împotriva acelor lucruri care sunt anormale comparate cu creaţia originară a lui Dumnezeu.

Creştinul ar trebui să se afle în linia întâi în lupta împotriva consecinţelor cruzimii omului, pentru că ştie că nu aşa a făcut Dumnezeu lucrurile. Noi putem să ne mâniem pe rezultatele cruzimii omului fără să ne mâniem şi pe Dumnezeu sau fără să ne mâniem pe ceea ce este normal.

4. Putem avea o morală autentică şi absoluturi morale, pentru că acum înţelegem că Dumnezeu este absolut bun. Răul este total exclus din Dumnezeu. Caracterul lui Dumnezeu este absolutul moral al universului. Platon a avut perfectă dreptate când a spus că fără absoluturi nu există morală. Aici avem răspunsul complet la dilema lui Platon; el s-a străduit să găsească un loc unde să-şi fundamenteze absoluturile, însă n-a putut să-1 găsească niciodată, întrucât zeii nu au fost suficienţi pentru aşa ceva. Dar Dumnezeul infinit şi personal are un caracter care exclude orice rău, iar caracterul Lui este absolutul moral al universului.

Nu există un absolut moral *dincolo* de Dumnezeu, care să-1 lege pe om de Dumnezeu, pentru că oricât de departe am merge înapoi, în cele din urmă îl vom găsi acolo tot pe Dumnezeu. Mai degrabă, absolutul moral al universului este tocmai Dumnezeu însuşi şi caracterul Lui.

Din nou, ca în domeniul metafizicii, trebuie să înţelegem că acesta nu este doar cel mai bun răspuns – este singurul răspuns în sfera moralităţii. Singurul răspuns în morală, ca adevărata morală (inclusiv în problema răului social), gravitează în jurul faptului că Dumnezeu există. Dacă Dumnezeu nu există (nu doar cuvântul *Dumnezeu,* ci Dumnezeu însuşi existând în mod obiectiv – Dumnezeul Scripturilor iudeo-creştine), atunci nu există nici un răspuns la problema răului şi a moralei. Din nou, nu ajunge doar ca El să existe, ci este necesar ca El să şi vorbească. Este o necesitate filozofică atât în metafizică, cât şi în morală,

ca El să existe şi să nu tacă. El a vorbit într-o formă verbalizată, propoziţională, şi El ne-a făcut cunoscut caracterul Lui.

Evanghelicii contemporani comit deseori o greşeală. Fără să-şi dea seama, alunecă într-o slăbiciune. În rugăciunile lor ei îi mulţumesc adesea lui Dumnezeu pentru revelaţia pe care o avem despre Sine în Cristos. Este într-adevăr minunat că avem o revelaţie reală despre Dumnezeu în Cristos. Dar aud foarte puţine mulţumiri de pe buzele evanghelicilor pentru revelaţia propoziţională în formă verbalizată pe care o avem în Scripturi. Nu numai că El există, El ne-a şi vorbit. Şi trebuie ca El să fi vorbit într-un mod care este mai mult decât o simplă căutare a unor experienţe emoţionale, care ţin de nivelul superior. Avem nevoie de fapte propoziţionale. Trebuie să ştim cine este El şi care îi este caracterul, deoarece caracterul Lui este legea universului. El ne-a spus care îi este caracterul, iar acesta devine legea noastră morală, standardul nostru moral. Nu este ceva arbitrar, pentru că este fixat în Dumnezeu Însuşi, în ceea ce a fost întotdeauna. Este tocmai opusul relativului. Fie acesta este adevărul, fie morala nu este morală, ci devine o simplă medie sociologică sau un standard arbitrar impus de societate, de stat sau de o elită. Fie una, fie cealaltă.

Este important să reţinem că nu este impropriu ca oamenii să pună aceste întrebări cu privire la metafizică şi morală. Şi creştinii trebuie să arate clar că nu există alt răspuns la aceste întrebări în afară de acela că Dumnezeu există şi că El nu tace. Studenţilor şi altor tineri n-ar trebui să li se ceară să tacă atunci când vor să pună aceste întrebări. Ei sunt îndreptăţiţi să le pună, iar noi trebuie să afirmăm răspicat că aceste răspunsuri nu sunt probabile; răspunsurile creştine sunt singurele răspunsuri adevărate. Ori ele, ori nimic.

Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci omul nu este numai mărunt din punct de vedere metafizic, ci şi cu adevărat vinovat din punct de vedere moral. El are o vină morală reală şi are nevoie de o soluţie pentru aceasta. Aşa cum am mai spus, aici este locul în care se potriveşte moartea substituţionară, împăciuitoare, a lui Cristos. Şi moartea Lui trebuie să fie substituţionară şi împăciuitoare, altfel toate acestea nu au nici un sens. Nu e nimic rău în faptul că omul este mic din punct de vedere metafizic, în faptul că este finit. Aşa l-a făcut Dumnezeu de la început. Dar avem nevoie de o soluţie pentru vina noastră reală înaintea Dumnezeului absolut bun care există. Aceasta este nevoia noastră.[1]

În sfârşit, ca în domeniul metafizicii, trebuie să insistăm că răspunsul nu rezidă niciodată în *cuvântul* Dumnezeu; aşa ceva nu se va întâmpla niciodată. Oamenii moderni încearcă să-şi găsească răspunsurile numai în cuvântul *Dumnezeu,* în cuvintele religioase. Şi aceasta este adevărat în ce priveşte noua teologie, cultura hippie şi o parte din mişcarea „poporul lui Isus” de acum câţiva ani. Dar răspunsul nu stă în folosirea cuvântului, ci în *conţinutul* său: ce ne-a spus Dumnezeu cu privire la Sine, ca fiind Dumnezeul infinit şi personal şi adevărata Trinitate.

În domeniul moralei, toate răspunsurile pe care le avem se legitimează prin Căderea reală, istorică, spaţio-temporală. Omul a existat un timp înainte de Cădere, dar apoi s-a îndepărtat de bună voie de centrul integrator ce-i era propriu; procedând astfel, s-a produs o discontinuitate morală – omul a intrat într-o stare de anormalitate. Dacă renunţăm la adevărul acesta, dispare tot răspunsul creştin din domeniul moralei. Deseori descopăr că evanghelicii nu iau deloc în serios prima jumătate a Genezei. Însă dacă înlăturăm Căderea reală, istorică, spaţio-temporală, nu mai există nici un răspuns. Nu dispare doar creştinismul istoric, biblic, aşa cum există el în desfăşurarea istoriei, ci şi toate răspunsurile pe care le avem cu privire la om şi la dilema lui morală.

CAPITOLUL TREI

Necesitatea epistemologică: problema

Epistemologia este teoria metodei sau a bazelor cunoaşterii – teoria cunoaşterii, sau a felului cum cunoaştem, sau cum putem fi siguri că cunoaştem. Epistemologia este problema centrală a generaţiei noastre; aşa-numita „prăpastie dintre generaţii" este de fapt o prăpastie epistemologică, apărută din cauză că generaţia modernă priveşte cunoaşterea într-un mod radical diferit faţă de generaţiile precedente. Am tratat motivele care au dus aici în alte două cărţi anterioare,[1] aşa încât aici mă voi limita doar la nişte consideraţii generale cu privire la ce am afirmat acolo despre Toma d'Aquino şi dilema ridicată de dezvoltarea şi extinderea treptată a presupoziţiilor sale. În capitolul de faţă vreau să merg mai mult înapoi, şi să pornesc de la marii filozofi greci.

Filozofii greci au dezbătut vreme îndelungată problema aceasta a cunoaşterii, iar cel care s-a luptat cel mai mult cu ea – şi cu cea mai adâncă sensibilitate – a fost Platon. El a înţeles care este problema fundamentală, şi anume că în domeniul cunoaşterii, ca şi în domeniul moralei, trebuie să existe ceva dincolo de particularii pentru ca lucrurile să aibă sens. În domeniul cunoaşterii, deci, avem *particularii,* adică „lucrurile" individuale pe care le vedem în lume. În orice clipă mă confrunt cu mii, de fapt cu milioane de particularii, pe care le surprind dintr-o simplă privire. Care sunt universaliile care dau sens acestor particularii şi care le leagă într-un tot unitar? Aceasta este esenţa epistemologiei şi a problemei cunoaşterii.

O problemă înrudită se referă la felul cum învăţăm. De exemplu, de fiecare dată când vorbim despre mere, putem enumera diferite soiuri şi chiar numi vreo două sau trei sute de varietăţi. Dar practic noi le reunim pe toate sub cuvântul *măr* şi astfel obţinem o înţelegere mai cuprinzătoare a lucrului pe care îl analizăm şi despre care vorbim. Astfel că suntem cu toţii implicaţi în progresia de la particularii la universalii.

Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul ştiinţei. Ştiinţa se uită la particularii şi încearcă să elaboreze legi care să acopere un număr suficient dintre acestea, pentru ca noi să vedem asocierile şi să le înţelegem corect. „Supra"-legile (de exemplu electromagnetismul şi gravitaţia) sunt legi care merg încă şi mai departe, reducând toate particulariile din universul material la cât mai puţine universalii posibil. Aşadar, fie că vorbim despre mere, fie că vorbim despre ştiinţă, noi trecem întotdeauna, în procesul învăţării, de la particularii la universalii.

Aceasta nu ţine numai de lingvistică, ci este *modul în care cunoaştem.* Nu este numai o teorie abstractă, sau vreun fel de scolasticism, ci însăşi esenţa metodei de cunoaştere şi a metodei în care cunoaştem că cunoaştem. Filozofii greci – şi în special Platon – au căutat universalii care să dea sens particulariilor.

Putem înţelege aceasta foarte uşor dacă luăm ca exemplu sfera moralităţii. În capitolul anterior am arătat că în domeniul moralei avem nevoie de universalii (de absoluturi) pentru a determina ce este bine şi ce este rău. Fară universalii, conceptul modern devine până la urmă sociologic: se face evaluarea statistică a opiniei publice cu privire la bine şi la rău, iar majoritatea hotărăşte care sunt problemele morale. Sau se poate ridica o elită care să ne spună ce este bine şi ce este rău. Însă ambele abordări tratează chestiunea ca pe o *medie* statistică.

Grecii au înţeles că dacă vrem să cunoaştem cu adevărat ce este bine şi ce este rău, trebuie să avem o universalie care să acopere toate particulariile.

Acum, dacă putem constata lucrul acesta cu mai multă uşurinţă în domeniul moralei, în realitate el este mult mai important în domeniul cunoaşterii. Cum putem să găsim universalii care să fie suficient de cuprinzătoare pentru a acoperi particulariile, astfel încât să putem cunoaşte că cunoaştem? La Platon, de exemplu, există conceptul de Ideal, cu rolul de a asigura universalul necesar. Să luăm, de exemplu, scaunul: să spunem că există undeva un scaun ideal şi că acest scaun ideal are sens numai cu referire la scaunul ideal, nu şi la cel particular. Aşadar, când folosim cuvântul *scaun,* există un sens dincolo de suma particulariilor referitoare la scaune. Aceasta este soluţia lui Platon: un „ideal" care acoperă toate particulariile posibile pe care le-ar găsi cineva vreodată cu privire la scaune. Nu pot exista scaune în afara acestui universal sau dincolo de conceptul care este acoperit de scaunul „ideal". Tot ce nu aparţine acestuia nu este scaun.

Printr-o comparaţie cu domeniul moralei, putem înţelege problema cunoaşterii, a modalităţii cunoaşterii şi a certitudinii. Grecii au găsit două căi pentru a ajunge la aceasta. Prima a fost sensul cuvântului *polis.* Cuvântul *polis* înseamnă de fapt „cetate", dar în gândirea greacă sensul cuvântului *polis* trece dincolo de simpla localizare geografică şi se referă la structura societăţii. Unii greci chiar au apreciat că *polisul,* societatea, poate înlocui universalul. Dar grecii au fost suficient de înţelepţi ca să vadă că aceasta nu este deajuns, pentru că în acest caz ne întoarcem la cele 51 de procente din voturi sau la conceptul unei elite minoritare. Sau am putea ajunge la regii filozofi ai lui Platon, de exemplu. Dar şi acesta este un concept limitat. Chiar dacă i-am lua doar pe regii filozofi din *polis,* ei n-ar putea să ne ofere în final o universalie care să acopere toate particulariile.

Astfel că pasul următor a fost revenirea la zei, în nădejdea că zeii pot oferi ceva mai mult decât poate oferi *polisul.* Însă dificultatea este că zeii Greciei (inclusiv zeii lui Platon) erau insuficienţi. Ei erau personali – în contrast cu zeii orientali, care includeau totul şi erau impersonali – dar nu erau suficient de puternici. În consecinţă, pentru că zeii lor nu erau suficient de mari, problema a rămas nerezolvată la greci.

Aşa cum societatea n-a rezolvat problema pentru că nu era suficient de mare, nici zeii n-au putut-o rezolva pentru că nici ei nu erau suficient de mari. Zeii se luptau între ei şi aveau divergenţe cu privire la tot felul de lucruri mărunte. Toţi zeii clasici la un loc nu erau de fapt suficienţi – şi acesta este motivul pentru care, aşa cum am văzut într-un capitol anterior, în ce priveşte conceptul de soartă în literatura greacă, nu se ştie niciodată cu siguranţă dacă Parcele sunt sub controlul zeilor sau dacă zeii sunt sub controlul Parcelor. Sunt oare Parcele un simplu instrument al acţiunii zeilor sau sunt universalia din spatele zeilor şi ele îi manipulează de fapt pe zei? Există o confuzie permanentă între Parce şi zei ca agenţi ai controlului ultim. Aceasta exprimă profunda înţelegere a grecilor că zeii lor sunt pur şi simplu inadecvaţi: ei nu erau suficient de mari nici pentru a face faţă Parcelor, nici pentru a explica *cunoaşterea.* Ca urmare, deşi Platon şi grecii au înţeles necesitatea găsirii unei universalii şi că fără o universalie nimic nu se poate dovedi suficient, ei n-au găsit niciodată locul de provenienţă a universaliei pentru *polis* sau pentru zei.

Toma d'Aquino a preluat dilema filozofilor greci. Înaintea lui, lumea bizantină nu fusese interesată cu adevărat de particularii. Oamenii de atunci trăiau în mijlocul lor, dar forma lor de gândire era cu totul diferită, ei nu erau interesaţi de natură sau de particularii. Îi putem fi recunoscători lui Toma d'Aquino pentru faptul că, datorită concepţiei sale, natura a devenit din nou importantă în gândirea omului.

Treptat, pe măsură ce accentul pus de Toma d'Aquino pe natură căpăta amploare (aşa cum am arătat în *Evadare din raţional),* noua concepţie a pătruns în domeniul artelor. Cimabue (1240-1302), de exemplu, a început să picteze într-un mod diferit. Apoi Dante (1265-1321) a început să scrie într-un mod diferit. Natura îşi juca acum propriul ei rol. Dar în

acelaşi timp, tensiunea dintre natură şi har creşte. În natură avem omul şi influenţa naturală a cauzei şi efectului asupra lumii; în har avem forţele cereşti şi modul în care aceste forţe nevăzute pot afecta lumea. În natură avem trupul; în har avem sufletul. Dar până la urmă ne întoarcem întotdeauna la problema particulariilor şi a universaliilor. În natură avem particulariile; în har avem universaliile. Aceşti oameni, Cimabue, Dante şi alţii care i-au urmat, precum Giotto (1267-1337), au început să se aplece cu insistenţă asupra naturii. Şi aceasta a fost bună, după cum am spus, dar exista totuşi o problemă. Binele consta în aceea că natura a fost reaşezată şi reevaluată în gândirea omului; şi aici intervine problema distructivă. Am acordat autonomie particulariilor, pierzând astfel universaliile care dădeau sens particulariilor.

După cum am arătat în cărţile mele anterioare, există aici un principiu: dacă natura, sau particulariile, devine autonomă faţă de Dumnezeu, atunci natura începe să înghită harul. Sau putem formula altfel: tot ce ne mai rămâne sunt particulariile, iar universaliile sunt pierdute, nu numai în domeniul moralei (ceea ce arfi destul de rău), ci şi în domeniul cunoaşterii. Vedem aici alunecarea către omul modern şi cinismul lui. Acolo s-a născut el. Rămânem cu cantităţi enorme de particularii; dar fără nici o modalitate de a le uni într-un tot. Descoperim deci că natura înghite harul în domeniul moralei, şi, chiar mai important, în domeniul epistemologiei.

Aici Leonardo da Vinci are ceva de spus. El a fost primul matematician modern şi a înţeles cu adevărat această dilemă. Nu încerc deloc să transfer asupra lui dilema cinismului modern din zilele noastre. El a înţeles unde avea să sfârşească omul raţionalist o dată cu trecerea tuturor acestor secole care îl despart de omul modern, dacă nu va găsi o soluţie. De fapt acesta este geniul – cel ce înţelege înaintea vremii sale, iar Leonardo da Vinci a înţeles. El a înţeles că dacă pornim de la raţionalism – adică dacă omul începe numai de la sine însuşi, fără ca vreo cunoaştere să-i parvină din exterior – rămânem numai cu matematica şi particulariile, sfârşind în mecanicism. Cu alte cuvinte, el s-a situat cu atât de mult înaintea timpului său încât a înţeles că totul avea să sfârşească într-o imensă maşinărie, în care nu mai există deloc universalii sau sens. Universaliile aveau să dispară. Aşadar, Leonardo ne aminteşte de omul modern. El a afirmat că ar trebui să încercăm să pictăm universaliile, ceea ce se apropie foarte mult de conceptul modern al experienţei de la nivelul superior. Deci el a pictat, şi a pictat, şi a pictat, încercând să surprindă universaliile. Leonardo a încercat să picteze universalia exact aşa cum Platon a crezut că, dacă vrem să ajungem într-adevăr la cunoaşterea scaunelor, trebuie să existe undeva un scaun ideal care să acopere toate scaunele particulare. Leonardo, care era neoplatonician, a înţeles acest lucru şi a spus: „Omul trebuie să producă universaliile.” Dar care oameni? Matematicienii? Nu, nu matematicienii, ci pictorii. Oamenii sensibili. Aşadar, Leonardo este un gânditor de cotitură în domeniul epistemologiei umaniste.

O dată ajuns aici, în *Evadarea din raţional* am dezvoltat diferenţa dintre ceea ce eu numesc „ştiinţa modernă” şi „ştiinţă modernă recentă”.

În cărţile mele anterioare am făcut referire la Whitehead şi la Oppenheimer, doi oameni de ştiinţă – nici unul creştin – care au insistat asupra faptului că ştiinţa modernă nu s-ar fi putut naşte decât într-un mediu creştin. Daţi-mi voie să repet ideea aceasta, pentru că vreau ca în această carte s-o duc un pas mai departe, transferând-o în domeniul cunoaşterii. Aşa cum a arătat Whitehead atât de frumos, primii oameni de ştiinţă au crezut cu toţii că universul a fost creat de un Dumnezeu raţional şi că de aceea universul poate fi investigat prin raţiune. Aceasta a fost baza lor. La naşterea ştiinţei moderne, oamenii de ştiinţă credeau în uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem *limitat* sau *deschis,* un sistem care putea fi reordonat de Dumnezeu şi de omul creat după chipul lui Dumnezeu. Acesta este un sistem al cauzei şi efectului într-un interval de timp limitat. Dar începând cu vremea lui Newton (nu de la Newton însuşi, ci de la newtonienii care i-au urmat) avem conceptul de „maşină”, care se

extinde până acolo încât rămânem doar cu maşina. De aici trecem la „ştiinţă modernă recentă", în care uniformitatea cauzelor naturale se desfăşoară într-un sistem *închis,* care include sociologia şi psihologia. Omul este inclus şi el în mecanismul acesta, ce reprezintă lumea ştiinţei de astăzi. Nemaiputând fi siguri că universul este raţional pentru că este creat de un Dumnezeu raţional, oamenii de ştiinţă îşi pun întrebarea pe care Leonardo da Vinci a înţeles-o, şi pe care grecii au înţeles-o înaintea lui: „Cum cunoaşte omul de ştiinţă? Pe ce bază poate el cunoaşte că ceea ce cunoaşte cu adevărat?"

Raţionalismul introduce în acest moment conceptul epistemologic de *pozitivism.* Pozitivismul este teoria cunoaşterii care afirmă că noi cunoaştem faptele şi obiectele cu o obiectivitate totală. „Concepţia ştiinţifică" modernă este construită pe bazele pozitivismului.

Concepţia aceasta este de fapt una cu adevărat romantică, iar raţionalistul care o susţine se înalţă peste măsură în aroganţa lui. Ea se bazează pe ideea că, fără universalii de la care să pornim, omul finit nu poate atinge cu raţiunea lui finită suficientă cunoaştere adevărată pentru a extrage universaliile din particularii.

Jean-Jacques Rousseau are o importanţă crucială în această privinţă, pentru că el modifică formularea „natură şi har" în „natură şi libertate", în libertate absolută. Rousseau şi oamenii din jurul lui au văzut că în domeniul „naturii" totul se redusese la un mecanism. La nivelul superior ei au adăugat celălalt lucru – libertatea absolută. În sensul absolutei libertăţi de la nivelul superior, nu numai că omul nu trebuie să mai fie legat de revelaţie, dar nici societatea, *polis*-ul nu-1 mai constrâng. Acest concept al libertăţii autonome poate fi observat cu claritate la pictorul Gauguin. El s-a eliberat de toate restricţiile – nu numai de cele impuse de Dumnezeu, dar şi de acelea ale *polisului,* care pentru Gauguin se rezumau la cultura foarte dezvoltată a Franţei. El a părăsit Franţa şi a plecat în Tahiti pentru a scăpa de cultură. Făcând aceasta, el a pus în practică celebrul concept al nobilului sălbatic lansat Jean-Jacques Rousseau. Dacă te eliberezi de restricţii, de *polis,* de Dumnezeu sau de zei – atunci eşti cu adevărat liber. Din nefericire, deşi deloc surprinzător, rezultatul nu a fost cel scontat de el.

Deci avem de-a face cu o libertate distructivă nu numai în morală (deşi în morală s-a manifestat foarte repede, probabil că cel mai repede în anarhia sexuală), ci şi în domeniul cunoaşterii. Se consideră că în domeniul metafizicii, în domeniul Fiinţei, la fel ca în morală, avem o libertate absolută. Dar aici intervine dilema: cum cunoaştem şi cum cunoaştem că cunoaştem?

Ni-i putem imagina pe greci, pe Leonardo da Vinci şi pe toţi neoplatonicienii din vremea Renaşterii venind şi întrebându-1 pe Rousseau şi pe adepţii lui: „Nu vedeţi ce-aţi făcut? Unde sunt universaliile? Cum veţi ajunge la cunoaştere? Cum veţi construi suficiente universalii din particularii, fie chiar şi numai pentru ca societatea să funcţioneze, ca să nu mai vorbim de atingerea adevăratei cunoaşteri, de modalitatea şi de certitudinea cunoaşterii?"

N-a mai fost nevoie, de fapt, decât de un pas de la oameni ca Gauguin la cultura hippie a anilor '60, şi la întreaga cultură modernă. Într-un sens, există o paranteză temporală între Rousseau şi naşterea culturii hippie şi a întregii culturi moderne care se bazează pe concepţia că nu există universalii – că omul se bucură de o libertate totală, hedonistă, nu numai în moralitate, ci şi în domeniul cunoaşterii. Putem vedea cu uşurinţă confuzia morală care a decurs de aici, dar confuzia epistemologică este şi mai gravă. Dacă nu există universalii, cum putem distinge realitatea de nonrealitate? Cu aceasta, am ajuns în miezul problemei omului modern, după cum voi explica mai târziu.

Să ne întoarcem acum la perioada imediat următoare lui Rousseau, la Immanuel Kant şi la Hegel, care au schimbat întregul concept al epistemologiei. Înainte de ei, omul gândea întotdeauna în termenii antitezei: adică, învăţăm spunând „A este A" şi „A nu este non-A". Aceştia sunt primii paşi ai logicii clasice. Cu alte cuvinte, dacă în antiteză ceva este adevărat, atunci opusul lui nu este adevărat. Putem construi o antiteză. Aceasta este metoda clasică a epistemologiei, a cunoaşterii. Dar Hegel a văzut că antiteza n-a dat niciodată rezultate bune pe

o bază raţionalistă; aşa că a propus schimbarea metodologiei. Conform poziţiei lui, toate lucrurile sunt relativizate. În loc de antiteză, avem de-a face cu o sinteză. Aceasta formează un triunghi: fiecare lucru este o teză, care stabileşte o antiteză, iar răspunsul acestora este întotdeauna o sinteză. Lucrurile s-au schimbat în domeniul moralei şi al ştiinţei politice, dar şi mai profund, deşi mai puţin evident, s-au schimbat în domeniul cunoaşterii înseşi. Aceasta a produs o schimbare a întregii teorii despre metodologia cunoaşterii.

În cărţile mele anterioare trec apoi la Kierkegaard, care a mai făcut un pas. Cei care au urmat după el au stabilit o dihotomie absolută între raţiune şi non-raţiune. Kierkegaardianismul afirmă că ceea ce dă sens lucrurilor este întotdeauna separat de raţiune. Raţiunea duce la cunoaştere numai la nivelul inferior, ceea ce înseamnă cunoaştere matematică fără sens, dar la nivelul superior putem spera să găsim un sens nonraţional pentru particularii.

Toate acestea decurg din învăţătura a patru oameni – Rousseau, Kant, Hegel şi Kierkegaard – şi din gândirea lor în domeniul epistemologiei. Începând de la Hegel încolo, acest mod de gândire a înlocuit antiteza cu sinteza, răsturnând astfel întreaga teorie a cunoaşterii.

Învăţătura lui Kierkegaard a fost extinsă în existenţialismul secular şi religios. Existenţialismul secular a luat trei forme: cea franceză, Jean-Paul Sartre şi Camus; cea germană, Heidegger; şi cea a lui Karl Jaspers, care a fost şi el german, însă a locuit în Elveţia. Distincţiile între formele de existenţialism nu trec cu vederea faptul că este vorba de acelaşi sistem, deşi primeşte expresii diferite la aceşti trei oameni: şi anume că raţionalismul duce numai la ceva absurd în toate domeniile, inclusiv în cunoaştere. De fapt, nu *inclusiv* în cunoaştere, ci *mai înainte de toate* în cunoaştere – *în principal* în cunoaştere. Pentru aceşti oameni, cunoaşterea pe care o putem dobândi ca raţionalişti este numai o formulă matematică în care omul este numai o maşină. În locul raţiunii, ei speră să găsească o formă de experienţă mistică „la nivelul superior”, distinctă de raţiune, pentru a asigura o universalie.

Putem sesiza aici alunecarea în mişcarea hippie şi în cultura drogurilor din anii '60. Şi ea este încă foarte prezentă în anii '80. Omul speră să găsească ceva în mintea sa, pentru că nu poate şti sigur că există ceva „dincolo” de el. Sunt convins că prăpastia dintre generaţii se exprimă într-un mod decisiv în domeniul epistemologiei. Înainte, omul nutrea speranţa romantică de a găsi, pe baza raţionalismului, un sens vieţii şi de a plasa universaliile deasupra particulariilor. Dar de la Rousseau, Kant, Hegel şi Kierkegaard încoace, această speranţă nu mai există; s-a renunţat la ea. Oamenii de astăzi formează o generaţie care nu mai crede în speranţa adevărului ca adevăr. De aceea folosesc în cărţile mele termenul de „adevăr adevărat”, pentru a accentua adevărul real. Aceasta nu este o simplă tautologie, ci recunoaşterea faptului că termenul *adevăr* desemnează acum ceva ce înaintea acestor patru oameni n-ar fi fost considerat deloc ca atare. Deci am folosit expresia „adevăr adevărat” pentru a scoate în evidenţă acest lucru, dar este greu s-o fac suficient de penetrantă pentru ca oamenii să înţeleagă cât de serioasă este problema.

Raţionalitatea este văzută ca ducând la pesimism. Putem avea o cunoaştere matematică, dar omul este numai o maşină, şi orice optimism pe care omul l-ar putea avea privind sensul trebuie să se găsească în domeniul nonraţionalului, la „nivelul superior”. Aşadar, raţionalitatea, inclusiv ştiinţa modernă, va duce numai la pesimism. Omul este numai o maşină; omul este un zero şi nimic nu are vreun sens ultim. Eu sunt un nimic – o particularie printre alte mii de particularii. Nici o particularie nu are sens şi în mod special omul nu are nici un sens – mai ales particularia care sunt eu. Eu nu am nici un sens; eu mor; omul este mort. Dacă oamenii se întreabă de ce sunt trataţi ca datele dintr-un computer – acesta este motivul.

Deci omul face saltul „la nivelul superior” în tot felul de misticisme din domeniul cunoaşterii – şi acestea *sunt* misticisme, pentru că sunt total separate de orice raţionalitate.

Este un misticism deosebit de orice misticism anterior. Misticismele anterioare presupuneau întotdeauna că ceva există. Dar misticismele omului modern sunt misticisme semantice care se ocupă numai cu cuvintele; ele nu au nimic de-a face cu faptul că ceva există, ci se preocupă doar de ce există în mintea cuiva, sau în limbaj, într-o formă sau alta. Consumul idealist de droguri din anii '60 a început ca un mod de a încerca aflarea unui sens în mintea omului.

În situaţia prezentă avem, în domeniul raţional, ceva ce duce la formule matematice şi la om ca maşină, iar în domeniul nonraţional la tot felul de misticisme nonraţionale.

Acum trebuie să ne îndreptăm din nou atenţia către *pozitivismul* de la nivelul inferior. Aceasta a fost marea speranţă a raţionalistului, dar pozitivismul a murit treptat. Îmi amintesc că atunci când am ţinut pentru prima dată prelegeri la Oxford şi la Cambridge, trebuia să ai grijă să-ţi schimbi discursul între cele două mari universităţi, pentru că la Oxford se preda încă pozitivismul logic, dar la Cambridge analiza lingvistică a fost preluată cu totul. Treptat, pozitivismul a murit. Pentru un studiu atent cu privire la cauzele acestui fapt, aş recomanda cartea lui Michael Polanyi, *Personal Knowledge, an Introduction to Post-critical Philosophy.* Polanyi este un nume care abia dacă apare în presa de masă şi le este necunoscut multora, dar el a fost unul dintre gânditorii proeminenţi ai lumii intelectuale. Cartea lui arată de ce pozitivismul nu este o epistemologie suficientă şi de ce speranţa ştiinţei moderne de a ajunge la o oarecare cunoaştere sigură este sortită eşecului. Şi, într-adevăr, probabil că nu există astăzi nici o catedră de filozofie importantă din lume astăzi care să predea pozitivismul. El este încă susţinut de omul de ştiinţă naiv care, cu un zâmbet fericit pe faţă, construieşte pe o temelie care nu mai există.

Dar acum trebuie să observăm unde am ajuns. Primii oameni de ştiinţă moderni, Copernic, Galileo, până la Newton şi Faraday (conform lui Whitehead), au avut curajul de a iniţia o formulare a ştiinţei moderne pentru că ei au crezut că universul a fost creat de un Dumnezeu raţional şi că de aceea era posibilă descoperirea adevărului despre univers prin raţiune. Însă când ajungem la ştiinţa naturalistă, totul este distrus; pozitivismul a fost pus în locul bazei cunoaşterii pe care o susţinuseră primii oameni de ştiinţă moderni. Dar acum pozitivismul însuşi este distrus.

Polanyi argumentează că pozitivismul este inadecvat pentru că nu-1 ia în considerare pe *cunoscătorul* a ceea ce este cunoscut. El acţionează ca şi cum cunoscătorul ar putea fi trecut cu vederea – ca şi cum cunoscătorul ar cunoaşte fără ca să fie prezent. Sau am putea spune că pozitivismul nu ţine cont de teoriile sau presupoziţiile cunoscătorului. Adică pozitivismul presupune că cunoscătorul abordează totul fără nici o presupoziţie, fără nici o grilă prin care să-şi alimenteze cunoaşterea.

Dar tocmai aceasta e dilema, spune Polanyi, pentru că acest lucru nu este deloc adevărat. Nu există nici un om de ştiinţă susţinător al pozitivismului şi care să nu-şi alimenteze cunoaşterea printr-o grilă – o teorie sau o concepţie despre lume prin care înţelege şi descoperă lucruri noi. Conceptul observatorului obiectiv, total inocent, este absolut naiv. Şi ştiinţa nu poate exista fără un observator.

În tinereţea mea, se spunea mereu că ştiinţa este total obiectivă. Apoi, cu câţiva ani în urmă, la Oxford, a început să se insiste că acest lucru nu este adevărat; nu există un asemenea lucru ca ştiinţă fără observator. Observatorul este cel care iniţiază experimentul, observatorul îl observă şi apoi observatorul trage concluziile. Polanyi spune că observatorul nu este niciodată neutru; el are o grilă, el are presupoziţii prin care-şi alimentează descoperirile.

Aş merge însă un pas mai departe. Am insistat întotdeauna că pozitivismul mai are o problemă, una şi mai importantă. Un sistem trebuie să fie judecat întotdeauna în structura lui totală. În pozitivism, ca structură totală, nu se poate postula că ceva există. În sistemul pozitivismului însuşi, prin chiar natura lui, pornim pur şi simplu fără ca ceva să existe. Sistemul nu oferă nici un motiv de a cunoaşte că datele empirice sunt veridice, sau că ceea ce ajunge la noi sunt fapte. În sistem nu există nici o universalie care să ne dea dreptul să fim

siguri că ceea ce ajunge la noi sunt fapte. Sistemul pozitivismului însuşi nu ne dă deloc siguranţa că ceva există, sau că există o diferenţă între realitate şi fantezie.

Dar mai este o problemă. Nu numai că pozitivistul nu ştie cu siguranţă că există ceva, dar chiar dacă există, el nu poate avea nici un motiv să creadă că ştie ceva cu adevărat, sau nici cel puţin aproape cu adevărat. Nu există nici un motiv în sistem care să ne dea certitudinea că există o corelaţie între observator – adică subiect – şi lucrul cunoscut – adică obiectul.

Pentru a aduce discuţia şi mai la zi, Karl Popper, care este şi el un gânditor consacrat al zilelor noastre, a argumentat că un lucru este lipsit de sens dacă nu poate fi supus verificării şi falsificării. Dar într-o lucrare ulterioară el dă un pas înapoi şi spune că *nu există nici o posibilitate de verificare.* Nu putem verifica nimic – putem doar falsifica. Adică nu putem spune ce este un lucru; putem spune cu certitudine că nu este el.

În ştiinţă, aceeaşi problemă se pune şi în legătură cu conceptul de „model”. Se poate observa deseori că realitatea obiectivă este estompată şi că ceea ce rămâne este modelul din gândirea omului de ştiinţă.

Iată concluzia la care ajungem: pozitivismul nu duce pe nimeni la cunoaştere, ci ne lasă numai cu un set de medii statistice şi de aproximări – fără certitudinea că ceva există în final şi fără siguranţa continuităţii lucrurilor care au existat.

Putem lega acest lucru de „semantica generală” a lui Alfred Korzybski şi a lui D. David Bourland, care nu ar permite folosirea verbului „a fi”. Toate cărţile lor sunt scrise fără ca verbul „a fi” să fie folosit măcar o singură dată. De ce? Pentru că ei neagă existenţa vreunei siguranţe a continuităţii.

Aş vrea să mă întorc la filozoful Ludwig Wittgenstein, care este în multe feluri cheia întregii probleme. Activitatea lui Wittgenstein are două faze, una timpurie şi una târzie, dar cu *Tractatus,* lucrarea la care ne referim aici, suntem interesaţi de perioada timpurie. Mai târziu a trecut la analiza lingvistică, dar în acest stadiu timpuriu al gândirii sale a argumentat că aici în lume (în domeniul raţiunii), avem fapte: avem propoziţiile ştiinţei naturale. Aceasta este tot ce se poate spune; este tot ce putem pune în limbaj. Aceasta este limita limbajului şi limita logicii. „La nivelul inferior” putem vorbi, dar tot ce poate fi spus sunt propoziţiile matematice ale ştiinţei naturale. Limbajul este limitat la „etajul de jos” al raţiunii şi se încheie cu formulări matematice.

Însă, aşa cum subliniază Bertrand Russell, Wittgenstein a fost un mistic. Elementele misticismului sunt prezente chiar de la bun început. La „nivelul superior” el a plasat tăcerea, pentru că nu putem vorbi despre nimic în afara lumii cognoscibile a ştiinţei naturale. Dar omul are o nevoie disperată de valori, de etică şi de sensuri pentru toate acestea. Omul are o nevoie disperată de toate acestea, şi totuşi nu există decât tăcerea. Cuvântul „tăcere” al lui Wittgenstein mi-a oferit de fapt titlul pentru această carte.

Wittgenstein a considerat că în sfera lucrurilor de care omul are o nevoie disperată – valori, etică şi sensuri – nu există decât tăcerea. Omul ştie că ele trebuie să existe, argumentează el, dar el nu poate să le conceapă sau să vorbească despre ele. Ca mistic, Wittgenstein a acordat o mare valoare „tăcerii”, însă oricâtă nevoie am avea de valori, de etică şi de sensuri, nu există decât tăcerea.

De aici el a plonjat în analiza lingvistică, aceasta devenind filozofia dominantă în întreaga lume. Ea s-a născut din disperarea la care s-a ajuns în urma constatării că pozitivismul este inadecvat. Wittgenstein se apropie foarte mult în perioada târzie a gândirii lui de cea existenţialistă, cu toate că dacă trecem din Anglia pe Continent, vom descoperi că se crede în general că acestea sunt distincte. Dar dacă privim lucrurile din perspectiva unei anumite grile, vom descoperi că acestea au afinităţi în punctul în care Wittgenstein spune că lucrurile sunt lipsite de valoare sau de semnificaţie, că nu există decât tăcerea.

Pentru cei care cunosc filmul *The Silence* a lui Bergman, toate acestea vor suna foarte familiar. Bergman este un filosof care a ajuns la punctul în care conchide că nu ni se va comunica nimic de la acest nivel superior, că Dumnezeu (chiar şi în termenii existenţialişti) nu are nici o semnificaţie. Gândind astfel, Bergman a pus pe peliculă *Tăcerea,* şi el însuşi a fost subiectul unor prefaceri începând din acel moment. Cu alte cuvinte, el a subscris la ceea ce strălucitul filozof Wittgenstein, spusese cu mulţi ani înainte. Deci, Bergman şi Wittgenstein trebuie înţeleşi împreună, iar filmul *Tăcerea* este o dovadă a acestui lucru.

Aşa că, trebuie să remarcăm, rămânem doar cu o antifilozofie, pentru că tot ce face viaţa vrednică de trăit, tot ce-i dă sens sau unitate dincolo de particulariile izolate, este la un nivel superior al tăcerii totale.

Rămânem astfel cu două antifilozofii. Una este existenţialismul, o antifilozofie, pentru că se ocupă cu marile întrebări, însă fără un apel la raţionalitate. Dar dacă urmărim dezvoltarea mai târzie a lui Wittgenstein ajungem la analiza lingvistică şi descoperim că şi aceasta este o antifilozofie. Cu toate că defineşte cuvintele folosind raţiunea, în final, limbajul nu duce nici la valori, nici la fapte. Limbajul trimite la limbaj – şi asta-i tot. Dispare nu numai certitudinea valorilor, ci şi certitudinea cunoaşterii.

Vorbind despre Wittgenstein şi despre tăcerea lui în domeniul limbajului, este bine să-1 menţionăm aici pe Heidegger în perioada târzie a gândirii sale, care s-a ocupat şi el de limbaj, deşi într-un mod foarte diferit. Heidegger a fost iniţial existenţialist şi credea că tot ce există este acea *Angst* în faţa universului care ne dă speranţa că există ceva. Dar mai târziu a ajuns la concluzia că întrucât există limbaj în univers putem spera că există ceva, o speranţă non-raţională a unui sens ultim al tuturor lucrurilor. Aşadar, Heidegger spune: „Ascultaţi-1 pe poet" – nu *conţinutul* celor spuse de poet, ci ascultaţi doar pentru că există o fiinţă (adică poetul), care vorbeşte; deci putem spera că Fiinţa – adică existenţa – are sens. În încercarea de a-şi face poziţia şi empirică, nu numai abstractă, el adaugă aici o notă distinctă. Pretinzând că, în trecutul îndepărtat, în epoca presocratică de dinaintea lui Aristotel, a existat un limbaj măreţ, de aur, care întrupa o „experienţă de prim rang", directă, în univers. Dar toate acestea sunt pur ipotetice. Nu au nici o bază istorică, însă a propus soluţia aceasta ca pe un act de disperare în încercarea de a pune o temelie istorică pe sau sub un concept care de altfel nu era decât ipotetic şi nebulos.

Trebuie să înţelegem că efectele acestor lucruri nu sunt doar teoretice. Faza ultimă a gândirii lui Heidegger are o importanţă crucială în anumite forme ale teologiei liberale moderne. Aceste lucruri afectează şi lumea studenţească. Ele nu sunt abstracte. Ele transformă lumea.

Să observăm aici un factor important. Indiferent dacă avem de-a face cu Heidegger, care spune: „Ascultaţi-1 pe poet" (şi care prezintă un misticism semantic al nivelului superior ce pare să dea speranţă), sau cu Wittgenstein (care porneşte în direcţia opusă şi este mai cinstit, spunând că la nivelul superior n-a rămas decât tăcere şi că de aceea tot ce putem face este să definim cuvinte care niciodată nu vor avea de-a face în final cu sensuri sau cu valori), este interesant că omul modern a ajuns la concluzia că secretul întregii chestiuni rezidă oarecum în limbaj. Aceasta este epoca semanticii, miezul în aspectele sale elementare.

Ce înseamnă aceasta pentru noi? Întrebarea, în cazul lui Heidegger şi al lui Wittgenstein – şi al lui Bergman – este dacă există cineva în univers care poate *vorbi* într-un mod adecvat. Suntem înconjuraţi din toate părţile de antifilozofie. Pozitivismul, care a fost un raţionalism optimist şi bază a ştiinţei naturaliste, a murit. El s-a dovedit o epistemologie insuficientă. Dar alternativele – existenţialismul, pe de o parte, şi analiza lingvistică, pe de altă parte – sunt antifilozofii care-1 lipsesc pe om de orice speranţă în ce priveşte etica, valorile, sensul şi certitudinea cunoaşterii. Aşadar, în epistemologie suntem înconjuraţi de o mare de antifilozofie.

Polanyi a distrus magistral încrederea în pozitivismul logic şi în insistenţa lui că relaţia subiect-obiect este reală şi că subiectul poate cunoaşte obiectul. El este, de asemenea, cunoscut ca apărător al adevărului, dar nu a dezvoltat o bază adecvată pentru a demonstra motivul pentru care aceste lucruri sunt adevărate. La sfârşitul vieţii a invocat uneori motivaţii religioase. De exemplu, a susţinut că a rostit Crezul apostolic în repetate rânduri, dar când a fost întrebat mai îndeaproape asupra acestor lucruri, el a declarat că nu crede în conţinutul propoziţional al expresiilor Crezului – că ele doar reprezintă ceva, aşa cum un steag reprezintă patriotismul. Îi putem fi cu adevărat recunoscători pentru că a luat apărarea „adevărului", însă nu a reuşit să ne dea o bază şi o metodă pentru cunoaşterea epistemologică a „adevărului" ca adevăr.

Pozitivismul a murit, iar ceea ce rămâne este cinismul sau un salt mistic spre cunoaştere. Aici se situează omul modern, indiferent dacă omul individual o ştie sau nu.

Generaţia care s-a ridicat în ultimele decenii se plasează exact aici în domeniul epistemologiei. Marea problemă nu sunt drogurile sau amoralitatea, ci cunoaşterea. Generaţia aceasta este una a antifilozoficilor prinşi în incertitudinea cunoaşterii. La nivelul inferior, pe care omul modern îl atribuie raţionalităţii şi cu privire la care foloseşte un limbaj cu sens, se poate vedea pe sine numai ca maşină, o maşină total determinată, şi astfel nu poate cunoaşte cu certitudine nici măcar lumea naturală. Însă la nivelul superior, pe care îl atribuie non-raţionalităţii, omul modern nu are categorii, întrucât categoriile sunt legate de raţiune şi de antiteză. La nivelul superior el nu are nici un motiv pentru a spune că acest lucru este bun, în opoziţie cu celălalt, care este rău (sau care nu este bine, pentru a folosi un idiom mai modern). În domeniul moralei, la nivelul superior nu avem nici o modalitate de a spune că ceva este bun în contrast cu altceva, care nu este bun. Dar să observăm că este mult mai profund şi mai oribil. Tot aşa, trăind la nivelul superior nu avem nici o modalitate de a spune că ceva este adevărat, în opoziţie cu ceva ce nu este adevărat.

Vedem aceasta foarte clar în cinematografie. M-am ocupat deja de problema aceasta, într-o oarecare măsură, în *Evadare din raţional* (*Escape from Reason)* şi alte locuri, însă face parte integrantă din discuţia mea de aici, aşa că trebuie să repet ce am spus. Filmul lui Antonioni, *Blow-up,* este un exemplu în această privinţă. Personajul principal este un fotograf. Alegerea e perfectă, fiindcă el se ocupă de fapt nu de un set de valori umane, ci are doar o lentilă fotografică impersonală. Camera poate fi ataşată la fel de uşor unui computer impersonal. Fotograful se mişcă dintr-un loc într-altul şi face instantanee, o fiinţă umană finită care se ocupă numai cu particularii şi care este total incapabilă să le dea vreun sens, iar lentila fotografică rece nu judecă, nici nu controlează tot ceea ce vede. Posterele care anunţau filmul lui Antonioni spuneau: „Crimă fără vină, dragoste fără sens." Cu alte cuvinte, nu există categorii în domeniul moralei – crima este fără vină, însă nu există categorii nici în sfera umană – dragostea este fără sens. Astfel, Antonioni prezintă moartea categoriilor.

În domeniul moralităţii, nu există nici o universalie deasupra; rămânem numai cu particulariile. Camera poate declanşa – clic, clic, clic – iar noi rămânem numai cu o serie de particularii şi fără nici un universal. Aceasta este tot ceea ce poate face raţionalistul pentru sine.

Însă cinematografia modernă şi celelalte forme de artă trec dincolo de pierderea categoriilor umane şi morale. Ele arată, într-un mod corect că, dacă nu avem loc pentru categorii, vom pierde nu numai categoriile care au în vedere valorile morale şi umane, ci orice categorie care ar face distincţia dintre realitate şi fantezie.

Dacă facem calea întoarsă, timp de 2 000 de ani, până la greci, vedem cum cei mai inteligenţi oameni care au trăit vreodată, au încercat să descopere un mod de a obţine sensul şi certitudinea în cunoaştere; însă pornind doar de la sine, fără nici o altă cunoaştere exterioară lui omul a eşuat lamentabil, lucru pe care Antonioni îl arată cu foarte multă forţă în filmul lui.

O dată ce părăseşte nivelul inferior al raţiunii, omului modern nu-i mai rămâne nici o categorie. Jos el este deja mort; el este doar o maşină şi nici unul din lucrurile acestea nu are vreun sens. Însă imediat ce trece sus, în misticismul nivelului superior, rămâne fără categorii cu care să distingă cu o oarecare certitudine între lumea interioară şi cea exterioară. Omul modern nu are nici un fel de categorii care să-i dea un dram de siguranţă în ce priveşte diferenţa dintre ceea ce este real şi ceea ce este iluzie.

Sunt implicate aici patru tipuri de categorii. Până acum am discutat trei dintre acestea: în primul rând, categoria morală; în al doilea rând, categoria umană şi în al treilea rând, categoriile realităţii şi fanteziei. A patra categorie pe care o vom examina acum priveşte cunoaşterea pe care o avem despre ceilalţi oameni.

Al treilea grup de categorii se ocupă de trecerea cu o oarecare certitudine din interiorul minţii în afara ei, şi cu siguranţă că există o diferenţă între realitate şi fantezie. Al patrulea tip vizează mişcarea inversă. Cum pot doi oameni care se întâlnesc să se cunoască unul pe altul – să treacă din mintea lor în mintea celorlalţi? Cum putem ajunge la categorii care să ne ajute să intrăm în lumea gândurilor altei persoane? Aceasta este parte din alienarea omului modern; este întunericul cu care se confruntă atât de mulţi dintre oamenii moderni, sentimentul de a fi total alienaţi. Un bărbat şi o femeie pot dormi împreună tip de zece sau cincisprezece ani, dar cum pot ei pătrunde unul în mintea celuilalt pentru a cunoaşte ceva despre persoana cealaltă ca persoană, nu ca maşină emiţătoare a unui limbaj? Putem cunoaşte uşor faţada unei maşini emiţătoare, dar cum putem ajunge în spatele limbajului pentru a cunoaşte persoana, în acest cadru? Aceasta este o formă modernă foarte specială de pierzanie.

Acest lucru mi-a atras atenţia cu foarte multă forţă acum câţiva ani, când un cuplu foarte modern a venit la noi la L'Abri. I-am cazat într-una din cabanele noastre. Cei doi îi ţineau pe toţi treji, nopţi la rând, pentru că vorbeau toată noaptea, până dimineaţa – vorbeau, şi vorbeau, şi vorbeau. Îi înnebuneau pe toţi. Natural, am devenit curios. M-am întrebat despre ce tot vorbesc. Aceşti oameni trăiau împreună de mult timp; despre ce vorbeau tot timpul? Când am ajuns să-i cunosc mai bine, am descoperit despre ce era vorba – şi în faţa mea s-a deschis o nouă dimensiune când am înţeles care era de fapt dilema. Am descoperit că vorbeau pentru că încercau cu disperare să se cunoască unul pe altul. Se iubeau cu adevărat şi vorbeau în continuu cu scopul de a încerca să găsească o propoziţie sau o frază pe care s-o poată cunoaşte *exhaustiv* amândoi, astfel încât să poată începe să se cunoască unul pe altul şi să pătrundă unul în mintea celuilalt. În lumea lor nu exista nici o universalie, de aceea erau nevoiţi să constituie o universalie dintr-un punct de contact pe care să-1 înţeleagă exhaustiv. Dar, fiind finiţi, n-au putut ajunge la aceasta.

Într-un astfel de caz, de unde ar trebui să începem? Am rămas doar cu particularii. Ieşind afară din noi, nu avem nici o certitudine că există ceva în exterior. Printr-o deplasare spre interior, încercăm să pătrundem în mintea altora. Cum putem şti că am ajuns la el? În acest cadru, fiinţele umane sunt singurele care există. Nu mai există nimeni care să vorbească – totul rămâne cufundat în tăcere. Deci dacă nu avem nici un enunţ exhaustiv, de unde să pornim? Nu putem începe cu o cunoaştere parţială; trebuie să fie una exhaustivă, pentru că nu există nimeni altcineva, nicăieri, care să ne ofere vreo universalie. Universalia, certitudinea, trebuie să existe în propria noastră conversaţie, într-un enunţ exhaustiv sau într-o expresie exhaustivă cu care să începem. Problema este de natură epistemologică şi se centrează pe limbaj.

Omul modern rămâne fie la nivelul inferior, ca maşină emiţătoare de cuvinte care nu duc nici la valori, nici la fapte, ci numai la cuvinte, fie la nivelul superior, într-o lume fără categorii în ce priveşte valorile umane şi morale, sau la diferenţa dintre realitate şi fantezie. Să plângem pentru generaţia noastră! Făurit după chipul lui Dumnezeu, cu scopul de a fi într-o comunicare pe axa verticală cu Cel care există şi nu tace, şi în acelaşi timp, de a avea o

comunicare pe axa orizontală cu semenii lui, din cauza raţionalismului său mândru şi a autonomiei sale, iată unde a ajuns omul.

Aş dori să închei acest capitol cu un citat din *Satyricon*-ul lui Fellini. Către sfârşitul filmului, un om priveşte în jos la prietenul lui, care sfârşeşte printr-o moarte ridicolă, total absurdă. În ciuda speranţelor lui, a sfârşit absolut absurd. Omul modern, făcut după chipul lui Dumnezeu cu scopul de a intra în comunicare cu Dumnezeu şi apoi cu semenii lui, a ajuns la această oribilă tăcere. În film, Fellini introduce o voce care spune: „O, Dumnezeule, cât este acum de departe de destinaţia lui!” N-a existat niciodată un cuvânt mai adevărat.

CAPITOLUL PATRU

Necesitatea epistemologică: răspunsul

Creştinii au un răspuns pentru problema epistemologică. Să ne amintim, pentru început, că în Renaştere a apărut o problemă în raportul dintre natură şi har: raţionalismul şi umanismul lor n-au putut ţine împreună natura şi harul. N-au ajuns niciodată la o soluţie pentru această problemă, iar dilema secolului al XX-lea izvorăşte de fapt de aici. Raţionaliştii şi umaniştii Renaşterii, oricât de geniali au fost, n-au putut găsi modalitatea de a pune împreună natura şi harul. Totuşi, aproximativ cam în acelaşi timp, aşa cum am subliniat în alte scrieri, a fost iniţiată Reforma, iar Reforma n-a avut această problemă a îngemănării naturii cu harul. Distincţia aceasta este într-adevăr de o importanţă copleşitoare. Tandemul acesta, natura şi harul, a apărut ca problemă a Renaşterii raţionaliste şi umaniste, şi ea n-a primit niciodată dezlegare. Aceasta nu înseamnă că creştinismul ar fi avut o problemă serioasă în momentul Reformei, iar reformatorii s-ar fi luptat cu ea şi ar fi soluţionat-o. Nu, pur şi simplu *nu a existat o problemă a naturii şi harului* în Reformă, pentru că Reforma a proclamat o revelaţie verbală, propoziţională, şi nu a existat nici o dihotomie între natură şi har. Poziţia creştină istorică n-a avut nici o problemă legată de natură şi de har datorită revelaţiei propoziţionale, iar revelaţia are de-a face cu limbajul.

Miezul problemei în generaţia noastră, este limbajul. Am discutat deja despre felul cum foloseşte Heidegger limbajul în perioada târzie a activităţii lui şi, de asemenea, despre maniera în care este el folosit de Wittgenstein şi de analiza lingvistică. Dar diferenţa este că Heidegger şi Wittgenstein şi-au dat seama că limbajul trebuie să comunice, dacă vrem să existe posibilitatea cunoaşterii, însă ei nu au avut pe nimeni care să rostească cu semnificaţie. Acest lucru este pe cât de simplu pe atât de profund. Există cineva care să vorbească? Sau, finiţi fiind, adunăm doar suficiente fapte, suficiente particularii, pentru a încerca să ne facem propriile noastre universalii, în timp ce ne ascultăm pe noi înşine vorbind?

În poziţia reformată şi iudeo-creştină, în general, descoperim că există cineva care să vorbească şi că El ne-a dat informaţii referitoare la două sfere ale existenţei. El a vorbit mai întâi despre El însuşi, nu exhaustiv, dar adevărat; şi, în al doilea rând, El a vorbit despre istorie şi despre cosmos, nu exhaustiv, însă adevărat. Aceasta fiind situaţia, şi având în vedere că El ne-a vorbit despre amândouă deopotrivă pe baza revelaţiei propoziţionale, verbalizate, Reforma nu s-a confruntat cu dificultate în relaţia dintre natură – har. Reformatorii au realizat o îngemănare a acestora, pentru simplul motiv că revelaţia s-a adresat ambelor domenii; astfel că pur şi simplu nu a existat o astfel de problemă. Raţionalismul n-a putut găsi un răspuns, dar faptul că Dumnezeu a vorbit conferă unitatea necesară dilemei raportului dintre natură şi har.

Aceasta ne aduce la o întrebare cu adevărat fundamentală. Este poziţia biblică posibilă din punct de vedere intelectual? Putem avea integritate intelectuală susţinând în acelaşi timp poziţia revelaţiei verbale, propoziţionale? Aş spune că răspunsul este acesta: nu putem, este imposibil să o facem dacă susţinem presupoziţia uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis. Dacă susţinem o astfel de presupoziţie, orice idee a revelaţiei devine un nonsens. Nu numai că într-un astfel de caz apar probleme de detaliu, ci ea devine un nonsens absolut dacă credem cu adevărat în uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis – şi anume, că

totul este o simplă maşină. Nu contează dacă pornim de la o concepţie naturalistă în filozofie sau în teologie. Teologului liberal îi este cu totul imposibil să se gândească la o revelaţie propoziţională reală. Discuţia despre un detaliu sau altul nu va rezolva problema. Trebuie să ne punem întrebarea cea mai importantă – cea referitoare la presupoziţii. Dacă accept categoric, fără nici o discuţie, uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis, este irelevant dacă mă exprim în termeni filozofici sau religioşi. Revelaţia propoziţională, verbală – cunoaşterea pe care omul o are de la Dumnezeu – este o noţiune de neconceput. Aceasta pentru că, prin definiţie, totul este maşină, astfel încât în mod natural nu există cunoaştere din afară, de la Dumnezeu. Dacă acceptăm această concepţie despre lume şi dacă refuzăm să luăm în considerare posibilitatea oricărei altei concepţii, chiar dacă concepţia noastră naturalistă ne duce la dezumanizarea omului şi este împotriva faptelor pe care le ştim despre om şi despre lucruri, ne aflăm pe un drum fără ieşire. Nu trebuie să uităm că putem susţine uniformitatea cauzelor numai într-un sistem închis, acesta fiind consensul aproape monolitic al contemporaneităţii, negând ceea ce omul ştie despre om. Dar dacă insistăm asupra validităţii acestei concepţii, cu toate că ea îl dezumanizează pe om şi cu toate că se opune evidenţei a ceea ce omul cunoaşte despre om, atunci nu mai există loc pentru revelaţie. Şi nu numai atât – dacă susţinem uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis, împotriva oricărei evidenţe (insist: împotriva evidenţei), atunci nu vom putea niciodată – niciodată – lua în considerare şi cealaltă presupoziţie, care a stat iniţial la baza ştiinţei moderne: uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem *limitat,* deschis reordonării de către Dumnezeu şi de către om.

Există aici un factor interesant, şi anume că în antropologia modernă, seculară (şi accentuez, seculară), distincţia dintre om şi non-om se face în sfera limbajului. Dar nu aşa a fost dintotdeauna. Distincţia se făcea de obicei avându-1 în vedere pe om ca făuritor de unelte, astfel încât oriunde se găsea un făuritor de unelte era vorba de un om, în opoziţie cu un non-om. Discuţia în termenii aceştia nu mai e valabilă azi. Acum ea este plasată în sfera limbajului. Antropologii seculari sunt de acord că dacă vrem să stabilim ce este omul în contrast cu non-omul, distincţia nu mai rezidă în domeniul făuririi uneltelor, ci în domeniul verbalizării. Dacă avem un cuvântător, atunci aceasta trebuie să fie un om. Dacă nu rosteşte, nu este un om.

Adresându-ne unul altuia, noi practicăm o comunicare propoziţională prin limbaj, în formă vorbită sau scrisă. De fapt, este mai mult de-atât, pentru că toate gândurile minţii noastre sunt îmbrăcate în limbaj. Putem avea în minte şi alte lucruri, pe lângă limbaj, dar întotdeauna ele trebuie să fie legate de limbaj. O carte, de exemplu, poate fi scrisă cu multe figuri de stil, dar figura de stil trebuie să aibă o continuitate cu folosirea normală a sintaxei şi cu o utilizare clară a termenilor, altfel nimeni nu ar avea acces la mesajul cărţii. Deci, fie că ne referim la comunicarea exterioară, fie că ne referim la gândirea interioară, omul este un cuvântător.

Să privim acum argumentul din perspectivă necreştină, din punctul de vedere al concepţiei omului modern privind uniformitatea, aceea a uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis. Aici întregul concept al revelaţiei propoziţionale, şi în special al revelaţiei propoziţionale verbale, este un nonsens total. Întrebarea pe care am încercat deseori s-o ridic în legătură cu această presupoziţie a uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis este dacă această presupoziţie este viabilă în lumina a ceea ce cunoaştem. Aş insista că nu. Ea nu reuşeşte să explice omul. Ea nu reuşeşte să explice universul şi forma lui. Ea nu reuşeşte să treacă testul epistemologiei.

Este evident că revelaţia propoziţională, verbalizată, nu este posibilă pe baza uniformităţii cauzelor naturale. Dar argumentul stă sau cade o dată cu întrebarea: este presupoziţia uniformităţii cauzelor naturale cu adevărat acceptabilă? În cărţile mele precedente şi în capitolele anterioare ale acestei cărţi am analizat acceptabilitatea acestei

presupoziţii, sau cel puţin raţionalitatea ei, nu pe baza credinţei creştine, ci pe baza a ceea ce cunoaştem despre om şi despre univers ca atare.

Creştinismul furnizează un set de presupoziţii cu totul diferite. Celelalte presupoziţii nu satisfac nevoia noastră. Dar să fim atenţi cum folosim aceste cuvinte. În Marea Britanie, de exemplu, *presupoziţie* este uneori un cuvânt dificil. O presupoziţie este ceva despre care de obicei nu suntem conştienţi. Însă nu folosesc cuvântul în sensul acesta. Eu folosesc cuvântul „presupoziţie" cu semnificaţia de bază, pe care noi o putem alege. Mulţi oameni îşi dobândesc presupoziţiile din familie sau din societate, fără s-o ştie, dar nu trebuie să fie astfel. Ca o practică personală îndemn pe oameni să analizeze cele două mari presupoziţii – uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis şi uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem deschis, într-o perioadă limitată de timp – şi să o aleagă pe aceea care se potriveşte faptelor reale.

Presupoziţia creştinismului începe cu un Dumnezeu care există, care este Dumnezeul infinit şi personal, care 1-a făcut pe om după chipul Său. El a făcut omul să fie un rostitor de propoziţii, în comunicarea lui pe axa orizontală cu alţi oameni. Chiar şi antropologii seculari spună într-un fel sau altul, că nu pot motiva această realitate a omului cuvântător. Există ceva diferit în om. Biblia oferă o explicaţie, şi creştinismul o face, deci şi eu pot spune de ce este aşa: Dumnezeu este un Dumnezeu infinit şi personal. În Trinitate a existat întotdeauna comunicare, încă înainte de a crea orice altceva. Şi Dumnezeu 1-a făcut pe om după chipul Său, de aceea omul este şi el un cuvântător. Aceasta dă unitate structurii mesajului creştin.

Să ne punem acum această întrebare: ar fi oare improbabil, în interiorul structurii creştine, ca acest Dumnezeu personal care există şi care 1-a făcut pe om după chipul Lui ca fiinţă verbalizatoare, astfel încât poate comunica pe orizontală cu alţi oameni prin intermediul unor propoziţii şi limbi – este deci de neconceput, sau măcar surprinzător, ca acest Dumnezeu personal să fi vrut şi să fi putut comunica cu omul pe baza propoziţiilor? Răspunsul este nu. N-am întâlnit nici un ateu care să creadă că acest lucru ar fi surprinzător în interiorul structurii creştine. De fapt, la aşa ceva ne-am şi aştepta. Dacă Dumnezeu ne-a făcut să comunicăm prin verbalizare şi ne-a dat posibilitatea comunicării propoziţionale, efective, unul în relaţie cu cel de lângă el, de ce-ar trebui să credem că El n-ar comunica cu noi prin intermediul verbalizării şi al propoziţiilor? În lumina întregii structuri creştine, acest lucru este cu totul rezonabil. Revelaţia propoziţională nu este deloc surprinzătoare, ca să nu spunem de neconceput, în interiorul creştinismului.

Dumnezeul personal ne-a creat astfel încât să ne vorbim unul altuia prin mijlocirea limbii. Deci, dacă un Dumnezeu personal ne-a făcut să comunicăm prin limbaj – şi este evident că asta face omul – atunci de ce ar fi surprinzător că El i-a vorbit lui Pavel în ebraică pe drumul Damascului? De ce-ar trebui ca aceasta să ne surprindă? Credem oare că Dumnezeu nu cunoaşte ebraica? La fel, dacă Dumnezeul personal este un Dumnezeu bun, de ce ar fi surprinzător că atunci când Dumnezeu comunică omului într-un mod verbalizat, propoziţional, efectiv, El spune adevărul adevărat în toate domeniile cu privire la care ne comunică ceva?[1] Acest lucru este surprinzător numai dacă suntem pătrunşi de presupoziţiile uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis. Atunci, desigur, este imposibil. Dar, aşa cum am spus, problema este care dintre aceste două seturi de presupoziţii corespunde într-un mod real şi empiric faptelor, când privim la noi înşine în lume.

Ceea ce descoperim acum este că răspunsul îl dă limbajul revelaţie. Creştinismul nu se confruntă cu problema relaţiei dintre natură şi har, şi aceasta din cauză că porneşte de la premisa revelaţiei articulate în limbaj. Uimitor este că Heidegger şi Wittgenstein, două dintre marile nume ale epistemologiei moderne, au înţeles amândoi că răspunsul trebuie să fie în sfera limbajului, dar nu aveau pe nimeni care să rostească vorbe cu sens.

În creştinism nu există problema relaţiei dintre natură şi har. Dar daţi-mi voie să adaug, că problemele creştinismului nu sunt epistemologice. Să ne amintim că în capitolul trei

am vorbit de agonia profundă a omului modern în domeniul cunoaşterii, în epistemologie – de întunecimea adâncă a tot ce este implicat aici. Creştinul nu are probleme epistemologice, aşa cum nu există probleme nici în relaţia dintre natură şi har. Nu din cauză că noi avem deja un răspuns, ci pur şi simplu *nu există nici o problemă* în structura creştină.

Să explicăm de ce nu există probleme epistemologice în creştinism. Dintr-o perspectivă creştină, trebuie să ne întoarcem şi să înţelegem cu adevărat profunzimea adevărului rostit de Oppenheimer şi Whitehead cu privire la naşterea ştiinţei moderne.

Dă-mi voie să revin la ceva ce am afirmat într-un capitol anterior. Whitehead şi Oppenheimer au spus că ştiinţa modernă nu s-ar fi putut naşte decât într-un context generat de creştinism. De ce? Pentru că în interiorul creştinismului biblic, Galileo, Copernic, Kepler, Francis Bacon – toţi aceşti oameni, până la Newton, Faraday şi Maxwell – au înţeles că există un univers pentru că Dumnezeu 1-a creat. Şi mai credeau, după cum se exprimă atât de frumos Whitehead, că datorită faptului că Dumnezeu este un Dumnezeu raţional omul poate descoperi adevărul universului prin raţiune. Şi astfel s-a născut ştiinţa modernă. Grecii cunoşteau deja aproape toate faptele pe care le deţineau şi primii oameni de ştiinţă, dar aceasta n-a dus niciodată la o ştiinţă asemănătoare ştiinţei moderne. Ea s-a născut, aşa cum a spus Whitehead, din cauză că aceşti oameni erau foarte siguri că adevărul universului poate fi urmărit de raţiune, fiindcă a fost creat de un Dumnezeu raţional.

Nu cred nici măcar o clipă că dacă oamenii de atunci ar fi avut filozofia şi epistemologia omului modern, s-ar fi născut vreodată ştiinţa modernă. Cred, de asemenea, că ştiinţa, aşa cum o cunoaştem, îşi va avea momentul de extincţie într-o zi. Cred că va cunoaşte doar două aspecte: simpla tehnologie şi o altă formă de manipulare sociologică.[2] Nu cred nici măcar o clipă că ştiinţa îşi va păstra obiectivitatea o dată ce baza care i-a dat naştere este total distrusă şi speranţa pozitivismului ca fundament al ei este de asemenea distrusă. Dar sunt sigur de un lucru, şi anume că ştiinţa n-ar fi apărut niciodată dacă oamenii de atunci ar fi avut nesiguranţa epistemologică de azi a omului modern. N-ar fi existat nici o modalitate de a face în siguranţă primii paşi pe care au fost în stare să-i facă primii oameni de ştiinţă.

Dacă transpunem toate aceasta în domeniul epistemologiei, implicaţiile ar fi aceleaşi. Motivul pentru care primii oameni de ştiinţă au avut curajul să se aştepte să descopere explicaţia universului a fost acela că Dumnezeul infinit şi personal care există – nu o simplă abstracţie – a creat lucrurile corelate între ele. Dumnezeul care există a creat universul, unind totul *în relaţie.* Într-adevăr, întregul domeniu al ştiinţei se bazează pe faptul că Dumnezeu a creat o lume în care lucrurile sunt făcute să stea împreună, că există relaţii între ele. Aşa a creat Dumnezeu universul exterior, care face posibilă adevărata ştiinţă, dar El 1-a conceput şi pe om şi 1-a aşezat în acest univers, nu altundeva. Avem astfel trei realităţi corelate între ele: Dumnezeu, Dumnezeul infinit şi personal, care a făcut universul; omul, pe care El 1-a aşezat în acest univers; şi Biblia, pe care El ne-a dat-o ca să ne vorbească despre acest univers. Ne surprinde oare că există unitate între ele? De ce-ar trebui să fim surprinşi?

Deci Dumnezeu a făcut universul, 1-a făcut pe om să trăiască în acest univers şi ne-a dat Biblia, revelaţia verbalizată, propoziţională, faptică, pentru a ne spune ce trebuie să ştim. În Biblie, El nu ne vorbeşte numai despre morală, care face posibilă adevărata moralitate, în locul simplelor medii statistice; ne dă în plus şi înţelegerea pentru a ne corela cunoaşterea. Motivul pentru care creştinismul nu are probleme epistemologice este acelaşi pentru care nu are probleme cu relaţia dintre natură şi har. Acelaşi Dumnezeu raţional le-a făcut pe amândouă – cunoscutul şi cunoscătorul, subiectul şi obiectul – şi le-a pus împreună. Deci nu este surprinzător că există o corelaţie între toate acestea. Oare nu la aşa ceva ne-am fi aşteptat?

Dacă ştiinţa modernă s-a putut naşte pornind de la premisa existenţei unui Dumnezeu raţional, care face posibilă descoperirea ordinii universului prin raţiune, să ne surprindă oare faptul că între cunoscătorul care urmează să cunoască şi cunoscutul care urmează să fie cunoscut trebuie să existe o corelaţie? Este tocmai lucrul la care ne-am aştepta. Pentru că

avem un Dumnezeu raţional care le-a conceput, există o corelaţie raţională între subiect şi obiect.

În capitolul precedent am văzut că oroarea într-adevăr fundamentală a beznei în care se găseşte omul modern este aceea că nu poate avea deloc certitudine cu privire la relaţia dintre subiect şi obiect. Dar poziţia creştină porneşte de la un cu totul alt set de presupoziţii, şi anume că există un motiv pentru corelaţia dintre subiect şi obiect. Aceasta nu este împotriva experienţei umane, ci este experienţa tuturor oamenilor. Dacă ar fi ceva mistic, religios, pe care cineva l-ar prezenta ca pe un salt cu totul în afara realităţii şi fără nici o modalitate de a-l testa în mod obiectiv, ar fi într-adevăr doar o fantezie. Dar oricât de vehement ar susţine cineva, în filozofia sa, conceptul nonrelaţionării, în realitate el trăieşte ca şi cum ar există o corelaţie între subiect şi obiect. Să ne amintim de filmul lui Godard, unde este posibilă ieşirea prin ferestre în locul uşilor, dar nu şi prin pereţi.

Fapt este că, dacă vrem să trăim în această lume, trebuie să trăim în ea acţionând pe baza unei corelaţii între noi înşine şi ceea ce există, chiar dacă avem o filozofie care neagă o astfel de corelaţie. Nu există altă cale de a trăi în lumea aceasta. Chiar şi cel care susţine teoretic cel mai consecvent concept al nonrelaţionării (Hume, de exemplu) trăieşte în lumea aceasta pe baza experienţei sale că există o corelaţie între subiect şi obiect şi între cauză şi efect. Şi nu numai că trăieşte astfel, ci trebuie să trăiască astfel. Nu există un alt mod de a trăi în lumea aceasta. Aşa este făcută lumea. Deci întocmai cum toţi oamenii iubesc, chiar dacă spun că iubirea nu există, şi întocmai cum toţi oamenii au impulsuri morale, chiar dacă spun că impulsurile morale nu există, tot aşa toţi oamenii acţionează ca şi cum ar exista o corelaţie între lumea exterioară şi cea interioară, chiar dacă ei nu pot motiva această corelaţie.

Ceea ce vreau să spun este că punctul de vedere creştin corespunde perfect cu experienţa fiecărui om. Dar nici un alt sistem în afară de cel iudeo-creştin – care ne este dat în Vechiul şi Noul Testament – nu ne spune de ce există o corelaţie subiect-obiect. Toţi acţionează pe baza ei, toţi trebuie să acţioneze pe baza ei, dar nici un alt sistem nu ne spune de ce există o corelaţie între subiect şi obiect. Cu alte cuvinte, toţi oamenii acţionează constant şi consecvent ca şi cum creştinismul ar fi adevărat.

Daţi-mi voie să reiau paralela aceasta. Oamenii moderni spun că nu există dragoste, că există numai sex, dar se îndrăgostesc. Oamenii spun că nu există impulsuri morale, că totul este behaviorist, însă cu toţii au impulsuri morale. Chiar în domeniul mai profund al epistemologiei, indiferent de ce ar crede omul, el acţionează de fapt – în fiecare moment al vieţii lui – ca şi cum creştinismul ar fi adevărat, şi numai sistemul creştin este cel care-i spune de ce poate şi trebuie să acţionează aşa.

Deşi omul este diferit de alte lucruri, în aceea că este făcut după chipul lui Dumnezeu, iar alte lucruri nu sunt făcute aşa (el are personalitate, „umanitate"), cu toate acestea el este o creatură la fel ca toate celelalte lucruri. Şi ele, şi omul sunt create. La acest nivel, omul şi lucrurile au aceeaşi natură, de creaturi. Decurge de aici că, deşi suntem separaţi prin personalitate de celelalte lucruri create, suntem deopotrivă creaturi într-o lume pe care o împărtăşim deopotrivă, pentru că Dumnezeu a făcut să fie aşa.

Dacă aţi citit felul în care am continuat argumentul acesta în sfera ecologică, în *Pollution and the Death of Man, The Christian View of Ecology,* vă veţi aminti probabil cum am dezvoltat acest subiect. Am argumentat că, în ecologie, datorită faptului că suntem împreună creaturi, trebuie să tratăm cum se cuvine copacul, animalul şi aerul. Aceasta este, cred eu, baza creştină a ecologiei. În epistemologie, mergem cu un pas mai departe. În epistemologie, celelalte lucruri create sunt obiectul, iar eu sunt subiectul. Suntem deopotrivă creaturi. Şi lucrurile, şi noi suntem făcuţi de acelaşi Dumnezeu raţional, astfel încât eu pot cunoaşte cu adevărat restul creaţiei. În ecologie, trebuie să tratez creaţia aceasta corect, în conformitate cu felul cum a făcut-o Dumnezeu. Nu trebuie să o exploatez. Mai mult, nu numai că trebuie să mă raportez corect la creaţie, dar o pot şi cunoaşte cu adevărat.

În epistemologie, ştim că un lucru există pentru că Dumnezeu l-a creat să existe. Acesta nu este o extensie a esenţei Lui, nu este un vis pe care-l visează Dumnezeu, conform înţelegerii orientale a existenţei lucrurilor. Există în realitate. Există realitate obiectivă adevărată, iar noi nu suntem surprinşi să descoperim că există o corelaţie între observator şi observat, pentru că Dumnezeu a făcut să se potrivească împreună. Iar observatorul şi cel observat sunt împreună creatura aceluiaşi Dumnezeu. Dumnezeu a făcut şi subiectul, şi obiectul, cunoscătorul şi obiectul cunoaşterii, i-a făcut în acelaşi cadru de referinţă. Creştinul nu are probleme epistemologice. Şi orice om, indiferent de teoriile lui epistemologice, trăieşte ca şi cum creştinismul ar fi adevărat. Creştinul nu este surprins că pomul există şi nu este surprins de faptul că nu poate trece prin el, pentru că el ştie că pomul există cu adevărat.

Acum, fiecare trebuie să se confrunte cu acest adevăr, fie că este un intelectual care contestă concepţia creştină, fie că este un om simplu care trăieşte ca şi cum concepţia creştină ar fi adevărată, fără să pună întrebări. Şi unuia, şi altuia, creştinul le spune: la ce te aştepţi? Fireşte că aşa stau lucrurile, pentru că Dumnezeul raţional a făcut atât subiectul cât şi obiectul. El a făcut subiectul şi El a făcut obiectul – şi El ne-a dat Biblia ca să ne comunice cunoaşterea de care avem nevoie cu privire la univers.

Când Michael Polanyi a distrus pozitivismul într-un mod atât de magistral, după cum am arătat într-un capitol anterior, omului modern nu i-a rămas decât cinismul sau un salt mistic. Însă creştinul nu rămâne cu cinismul sau cu un salt mistic în ce priveşte relaţia subiect-obiect, pentru că acelaşi Dumnezeu i-a făcut pe amândoi. De aceea, corelaţia dintre ei nu îl surprinde pe creştin.

Se ridică totuşi întrebarea de care trebuie să ne ocupăm: cum abordăm problema acurateţei cunoaşterii? Aceste lucruri se leagă de limbaj, care introduce în discuţie subiectul modern al semanticii şi al analizei lingvistice, nu ca filozofie, ci ca instrument. Analiza lingvistică poate fi uneori un instrument folositor, dacă o respingem ca filozofie raţionalistă. într-adevăr, relaţia subiect-obiect şi problema limbajului sunt conectate într-un mod foarte real.

Acum, trebuie să înţelegem că există trei concepţii despre limbaj. Prima este că, deoarece aducem propriile noastre experienţe în fiecare cuvânt pe care-l folosim, în fiecare propoziţie pe care o spunem, nu putem comunica deloc. Experienţele prin care am trecut ne marchează şi ne personalizează cuvintele şi expresiile atât de pronunţat, încât ele nu ajung la persoana cu care vorbim.

Concepţia opusă este că imediat ce folosim un termen într-un sistem de simboluri ale limbajului, toţi înţeleg exhaustiv şi absolut acel termen, pentru că toţi folosim aceleaşi cuvinte.

Avem deci aceste două concepţii extreme, nici una adecvată: cuvintele ne sunt atât de marcate de experienţa trecută încât nu pot ajunge deloc la ceilalţi, sau orice termen are automat un sens exhaustiv, comun vorbitorului şi ascultătorului. Însă, evident că nici una dintre aceste două concepţii extreme, nu este o explicaţie adecvată a ceea ce se întâmplă de fapt în limbaj. Ne întrebăm acum, în realitate, cum operează limbajul în lume? Iată cum stau lucrurile: cu toate că ne aducem experienţa trecută în limbaj, ceea ce conferă cuvintelor noastre un colorit special ca urmare a trecutului nostru există totuşi, dacă observăm cu atenţie, o suficientă suprapunere cauzată de lumea exterioară şi de experienţa umană comună pentru a ne asigura că putem comunica, în pofida faptului că nu reuşim să ajungem la un sens exhaustiv al aceluiaşi cuvânt – cuvintele noastre se suprapun, chiar dacă nu total. Aşa operăm cu toţii în sfera limbajului.

Ilustraţia pe care-mi place s-o folosesc aici se referă la cuvântul *tea* [*ceai,* engl., n. tr.]. Tea este un simbol în sistemul de simboluri lingvistice al limbii engleze ce reprezintă un obiect real, identificabil. Dar soţia mea s-a născut în China, iar prima ei experienţă a lucrului pe care îl reprezintă simbolul t-e-a (în sistemul de simboluri lingvistice al limbii engleze) a

fost în casele chinezeşti. Chinezii au învăţat-o ceva ce ea îşi aminteşte până în ziua de astăzi, şi anume că ceaiul trebuie băut dintr-un bol, ţinând în gură puţin orez. De fapt, trebuie să înveţi să bei ceaiul cu orezul în gură, ascuns în dreptul obrazului, fără a-l atinge sau a-l tulbura. Pentru ea, toate acestea sunt legate de cuvântul *tea.*

Dar pentru mine *tea* îşi are originea la Germantown, Philadelphia, unde mama mea prepara ceaiul cum eu n-aş mai face-o astăzi, punând cutia de ceai din aluminiu pe care o pui în apă. Aceste experienţe marchează cuvântul *tea* pentru amândoi, dar credeţi oare că din cauza acestor conotaţii diferite, a acestor umbre diferite ataşate cuvântului *tea,* eu nu-i pot spune soţiei mele: „Draga mea, vrei să-mi aduci, te rog, o cană de ceai?", iar ea să mi-o aducă? Înţelegeţi ce vreau să spun? Dacă studiem semantica şi analiza lingvistică, trebuie să înţelegem. De fapt, trebuie să ne ferim de cele două extreme; să recunoaştem că există suprapuneri în lumea noastră exterioară şi în experienţa noastră comună, umană.

Acest lucru este adevărat în cazul limbajului – şi trebuie să înţelegem că este adevărat şi în ce priveşte cunoaşterea. Noi nu avem de ales între aceste două extreme, nici în limbaj, nici în epistemologie. Putem cunoaşte cu adevărat fără să cunoaştem în mod exhaustiv. Câtă vreme lucrul există, exist şi eu în corelaţie cu acel lucru, şi nu este nevoie să cunosc exhaustiv. La urma urmei, acest fapt nu ne surprinde, pentru că am înţeles că în afara lui Dumnezeu nimeni nu cunoaşte nimic în mod exhaustiv, nimeni.

Observăm că (întocmai ca în sfera limbajului) nu avem nevoie de cunoaşterea exhaustivă a unui lucru pentru a cunoaşte cu adevărat – câtă vreme el există, eu exist şi între noi există suficientă corelaţie. În contextul creştinismului, suntem toţi creaturile lui Dumnezeu şi trăim în lumea Lui. Când folosim cuvinte, nu le epuizăm, nici măcar cuvinte cum ar fi *casă* sau *câine.* Acestea nu sunt epuizate în conversaţia dintre două persoane, şi totuşi ele conţin nuanţe personale pe care le putem comunica într-un mod plin de acurateţe, chiar dacă nu şi exhaustiv.

N-ar trebui să fim surprinşi dacă acelaşi lucru este adevărat şi în cunoaşterea noastră, nu când auzim un cuvânt rostit, ci în relaţia subiect-obiect. Nu suntem surprinşi dacă nu cunoaştem obiectul în mod exhaustiv, dar nu suntem surprinşi nici dacă descoperim că-l putem cunoaşte cu adevărat. Dacă acelaşi Dumnezeu raţional a făcut atât subiectul cât şi obiectul, nu suntem surprinşi că există o corelaţie între ele.

Am văzut, deci, de ce creştinismul nu are nici un fel de probleme epistemologice. În secolele trecute, când oamenii operau cu o bază creştină, epistemologia n-a fost niciodată discutată cu încordarea extraordinară ce o înconjoară astăzi din toate părţile. Oamenii au studiat multe din problemele acestea în detaliile lor, dar n-a existat nici una din dilemele care astăzi sunt atât de comune. Motivul dilemei moderne este că oamenii au trecut de la uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem deschis – deschis reordonării de către Dumnezeu şi om – la uniformitatea cauzelor naturale într-un sistem închis. Cu aceasta, epistemologia moare. Dar pornind de la o bază creştină, această problemă nu există.

Ce rezultă de aici? Trei lucruri: în primul rând, aici sunt eu, privind în afară. Deşi este un mod foarte simplu de a o exprima, aceasta este problema fundamentală a epistemologiei. Cum pot ajunge la o cunoaştere certă, sau la cunoaştere în general, sau la o cunoaştere a cunoaşterii în general; şi în al doilea rând, cum pot distinge între cunoaşterea a ceea ce există în mod obiectiv în contrast cu halucinaţia şi iluzia?

Desigur că există şi situaţii limită. Leziunile creierului, schizofrenia şi alte forme de boală mintală pot estompa distincţia dintre realitatea obiectivă şi fantezie. Desigur, drogurile pot produce o stare similară. Fie că este vorba despre o boală psihologică, fie că este vorba de o schizofrenie indusă artificial, cu ajutorul drogurilor, creştinul o vede ca pe un simptom al Căderii. Lucrurile nu sunt întru totul aşa cum le-a făcut Dumnezeu la început. Există înstrăinare între om şi Dumnezeu, între om şi sine însuşi, între om şi natură. Toate acestea

sunt rezultatul Căderii; de aceea, nu este surprinzător că există situaţii limită în sfera adevăratei cunoaşteri şi a fanteziei.

Cu toate acestea, creştinul se găseşte într-o situaţie cu totul diferită în comparaţie cu omul modern – diferită, de exemplu, de gândirea lui Antonioni exprimată în filmul *Blow-up,* aşa cum l-am analizat mai devreme. Creştinul are încă de la început certitudinea că există o lume exterioară, creată de Dumnezeu ca realitate obiectivă. El nu este ca omul care nu are de unde să înceapă, care nu este sigur că există ceva. Aşa cum am arătat, dilema pozitivismului este că, în interiorul propriului sistem, trebuie să înceapă fără să ştie dacă există ceva. Creştinul nu este în această situaţie. El ştie că ceva trebuie să existe, pentru că Dumnezeu a făcut să existe acel ceva. Motivul pentru care Orientul n-a produs niciodată o ştiinţă proprie este că gândirea orientală n-a avut niciodată certitudinea existenţei obiective a realităţii. Fără certitudinea unei lumi exterioare studiul ştiinţific nu are obiect şi nu există nici o bază pentru experiment sau deducţie. Dar creştinul, fiind sigur de realitatea lumii exterioare, are o bază pentru o cunoaştere adevărată. Cu toate că trebuie să recunoaştem că trăim într-o lume căzută şi că există stări de anormalitate şi situaţii limită, creştinul nu este totuşi prins în dilema cu care se luptă Antonioni în *Blow-up.*

Nu numai atât, dar creştinul poate trăi în lumea pe care a făcut-o Dumnezeu. La urma urmei, acesta trebuie să fie testul. Aceasta este diferenţa dintre ştiinţă şi ştiinţifico-fantastic. Ştiinţa trebuie să se potrivească în lumea care există; ea nu poate fi izolată de aceasta.

Nu este surprinzător că, dacă un Dumnezeu raţional a creat universul şi m-a aşezat în el, tot El a corelat şi *categoriile minţii mele* pentru a se potrivi în acest univers, pur şi simplu din cauză că trebuie să trăiesc în el. Aceasta este o extensie logică a celor spuse de mine anterior. Dacă această lume este făcută aşa cum spune sistemul iudeo-creştin că este concepută, atunci n-ar trebui să ne surprindă faptul că omul posedă categorii ale minţii care se potrivesc universului în care trăieşte.

Uniformitatea categoriilor minţii umane a fost îndelung studiată de oameni precum Claude Levi Strauss, de exemplu, sau Noam Chomsky în teoria lui privind gramatica elementară. Aceşti oameni au descoperit că, într-un fel sau altul, există categorii uniforme ale minţii umane. Dar creştinul întreabă: „La ce altceva ne-am putea aştepta?” Este firesc ca Dumnezeul personal şi infinit care a făcut lumea şi care m-a aşezat în ea să fi făcut şi categoriile minţii în aşa fel încât să se potrivească locului în care m-a aşezat.

Să transpunem aceasta în lumea fizică. Am un sistem respirator, iar sistemul meu respirator se conformează atmosferei pământului pe care trăiesc. Nu este potrivit pentru Venus sau Marte, şi nici lunii, dar se potriveşte mediului în care exist eu. De ce se conformează lumii în care trăiesc? Nu este surprinzător că sistemul meu respirator este corelat cu atmosfera pământului, pentru că acelaşi Dumnezeu raţional a creat atât sistemul meu respirator, cât şi atmosfera – şi El m-a aşezat în această lume. Astfel ne putem aştepta la o corelaţie între sistemul meu respirator şi atmosfera în care trăiesc. Revenind la epistemologie, nu este surprinzător că Dumnezeu a stabilit o corelaţie între categoriile minţii mele şi lumea în care trăiesc. Astfel, în ce priveşte cunoaşterea, dacă un Dumnezeu raţional a făcut lumea şi m-a făcut şi pe mine, nu vom fi surprinşi să vedem că El a făcut categoriile minţii umane în aşa fel încât să se potrivească cu categoriile lumii exterioare. Amândouă sunt creaţia Lui. Există categorii în lumea exterioară şi există categorii ale minţii mele. Ar trebui oare să fiu surprins dacă ele se potrivesc?

Desigur, aceasta diferă foarte mult de pozitivism, în al cărui sistem nu este nimic care să explice de ce există ceva. Aşa cum am spus mai înainte, pozitivismul în toate formele lui a murit, deoarece pentru el cuvântul *dată* nu poate apela decât la credinţa noastră. Nu există nimic inerent în sistem care să explice de ce există datele. Deci pozitivismul este opusul creştinismului.

Să mai observăm un element al poziţiei biblice în această problemă a categoriilor. Biblia îşi transmite învăţătura în două moduri diferite: în primul rând, ne comunică unele lucruri prin afirmaţii didactice, în verbalizări, în propoziţii. De exemplu, mă învaţă principiile de care ne ocupăm în această carte. În al doilea rând, Biblia mai învaţă arătându-mi cum lucrează Dumnezeu în lumea pe care El însuşi a creat-o. Trebuie să citim Biblia pentru diferite motive. Trebuie s-o citim pentru faptele pe care ni le comunică şi trebuie s-o citim devoţional. Dar dacă citim Biblia în fiecare zi, ea transformă şi viaţa noastră – ne dă o mentalitate diferită. În lumea modernă de azi trăim înconjuraţi de mentalitatea uniformităţii cauzelor naturale într-un sistem închis, dar dacă citim Biblia, ea ne oferă o mentalitate diferită. Nu trebuie să minimalizăm faptul că, citind Biblia, trăim într-o mentalitate care este cea corectă, opusă marelui zid format din mentalitatea care ne este impusă din toate părţile – prin educaţie, literatură, artă şi mass-media.

Când citesc Biblia, descopăr că atunci când Dumnezeul infinit şi personal lucrează în istorie şi în cosmos, El lucrează într-un mod care confirmă ce a spus despre lumea exterioară. Eu numesc aceasta legământul creaţiei. Ceea ce face El nu violează niciodată ceea ce ne comunică. Când Dumnezeu lucrează în cursul istoriei, El lucrează consecvent cu felul în care El spune că este lumea exterioară. Universalia operând în particularii defineşte şi confirmă ceea ce spune El că sunt particulariile.

Astfel, în Biblie avem două lucruri – avem învăţătura didactică a Scripturii şi avem şi ceea ce ne face să spunem: „Da, iată cum lucrează Dumnezeu.” Aceasta este o înţelegere profundă. Biblia prezintă într-adevăr miracole, dar ele nu ocupă o parte însemnată în Biblie. Ele sunt întâmplări neobişnuite – de aceea le şi numim miracole. De obicei îl întâlnim pe Dumnezeu intervenind în creaţie prin legile naturale ale lumii, aşa cum a făcut-o El. Marea Roşie este despicată; a făcut lucrul acesta folosindu-Se de vântul de răsărit. Isus a fript peşte – şi a avut un foc pe care să-l frigă. Cu siguranţă că acestea sunt miracole, dar în cea mai mare parte Dumnezeu acţionează în lume într-un mod care confirmă atât observaţiile mele cu privire la lume, cât şi felul în care Dumnezeu ne-o prezintă în porţiunile didactice ale Bibliei.

Aceste două lentile pe care ni le dă Biblia sunt întotdeauna perfect armonizate – lentila învăţăturii didactice şi lentila lucrării lui Dumnezeu în istorie şi în cosmos. Ele îşi găsesc paralela în afirmaţia profundă din Mărturisirea de Credinţă de la Westminster, care afirmă că atunci când Dumnezeu îşi revelează atributele Sale omului, ele sunt adevărate nu numai în raport cu omul, ci şi în raport cu Dumnezeu. Dumnezeu nu spune doar o poveste; El ne spune ce este adevărat în raport cu El. Ceea ce ne spune El nu este exhaustiv, pentru că noi suntem finiţi şi nu cunoaştem nimic într-un mod exhaustiv. Noi nu putem nici măcar comunica unul cu altul într-un mod exhaustiv, pentru că suntem finiţi. Dar El ne spune adevărul – chiar şi marele adevăr despre Sine Însuşi. El nu Se joacă cu noi.

De pe aceeaşi bază, descoperim că ştiinţa nu trebuie să fie un joc. Uneori, astăzi, se pare că ştiinţa devine un joc. Aşa cum am mai spus, nu cred nici măcar o clipă că ştiinţa, care a renunţat acum la baza care i-a dat naştere şi care şi-a pierdut până şi pozitivismul, poate continua într-un mod cu adevărat obiectiv. Ştiinţa devine un joc în două moduri diferite. Pentru mulţi oameni de ştiinţă, ştiinţa a devenit un fel de strategie. Ei se angajează într-un joc complicat într-un spaţiu foarte restrâns, astfel încât nu trebuie să acorde importanţă problemelor reale sau sensului. Există mulţi oameni de ştiinţă care s-au închis în laboratoarele lor citind afişajele de pe ecrane – iar specimenul este pe cale de dispariţie. Şi aceasta este o simplă strategie burgheză asemănătoare băiatului de bani gata care coboară pe schiuri urmărind doar secundarul ceasului. Căci pentru creştin lumea are sens; are o realitate obiectivă. Ştiinţa nu este un joc.

Al doilea mod, şi mult mai periculos, în care ştiinţa îşi pierde seriozitatea, cred că este preluarea grăbită şi fără discernământ a sociologiei.[3] Întrucât oamenii au pierdut baza obiectivă care le dădea certitudinea cunoaşterii în domeniile lor de activitate, îi găsim tot mai

mult manipulând ştiinţa în funcţie de propriile lor dorinţe sociologice sau politice, în loc să se bazeze pe obiectivitatea concretă. Vom întâlni din ce în ce mai mult ceea ce eu numesc ştiinţă sociologică, prin care oamenii manipulează faptele ştiinţifice. Carl Sagan (1934-), profesor de astronomie şi ştiinţe spaţiale la Universitatea Cornell, demonstrează cum conceptul de ştiinţă manipulată nu este deloc unul deplasat. Continuator al lui Edgar Rice Burroughs (1875-1950), el amestecă permanent ştiinţificul cu ştiinţifico-fantasticul. Mass-media îi oferă mult spaţiu TV la orele de maximă audienţă şi mult spaţiu în ziare şi reviste, iar guvernul Statelor Unite a cheltuit milioane de dolari pe echipamentul special inclus în sonda care a fost trimisă pe Marte – la îndemnul lui, pentru a oferi sprijin siguranţei lui obsesive că acolo se va găsi viaţă. Cu Carl Sagan, linia ce delimitează ştiinţa obiectivă este estompată, iar mass-media răspândeşte în rândul maselor amestecul lui de ştiinţă şi ştiinţifico-fantastic ca pe un fapt incitant.

Pierderea certitudinii obiectivitătii este un lucru grav pentru omul de ştiinţă, la fel cum este şi pentru dependentul de droguri. O putem întâlni la dependentul de droguri – acesta pierde adesea distincţia dintre realitate şi fantezie, iar obiectivitatea de diluează până la dispariţie. Dar omul de ştiinţă se poate găsi şi el în aceeaşi situaţie. Dacă îşi pierde baza epistemologică, atunci se află şi el într-o situaţie gravă. Ce mai poate însemna ştiinţa o dată ce nu mai eşti sigur de obiectivitatea unui lucru, sau nu te mai situezi pe o bază epistemologică care-ţi poate da certitudinea unei corelaţii între subiect şi obiect, sau o bază clară pentru diferenţierea dintre realitate şi fantezie?

Creştinul are un motiv care îi îndreptăţeşte pretenţia de a cunoaşte realul, să facă descoperiri în sfera realităţii şi să distingă realul de nonreal, întocmai ca primii oameni de ştiinţă. Aici ne situăm noi. Când creştinul abordează domeniul cunoaşterii fără cinism, lumea exterioară există cu adevărat. De ce? Pentru că Dumnezeu a făcut-o să existe şi a stabilit o corelaţie între subiect şi obiect.

Cele de mai sus mă privesc pe mine, cel care privesc în afară.

A doua consecinţă a concepţiei creştine privind epistemologia se referă la ceilalţi oameni care se uită la mine: ce sunt eu, realitatea interioară a lumii gândurilor mele, în contrast cu ceea ce par a fi din punctul de vedere al altora. Aceasta este o problemă serioasă pentru mulţi oameni moderni. Ei încearcă tot timpul să se cunoască unii pe alţii – şi tot ce găsesc este o faţadă. Cum putem trece dincolo de aceasta? Cum putem ajunge la persoana reală care se află dincolo de noi?

Creştinul nu trebuie să aleagă între a cunoaşte lumea exterioară sau lumea interioară în totalitate şi a nu le cunoaşte deloc. Nu trebuie să mă aştept să-1 cunosc perfect pe celălalt, pentru că sunt o fiinţă finită. Dar mă pot aştepta ca ceea ce cunosc să se potrivească, pentru că, la urma urmei, Cel care 1-a făcut este Creatorul tuturor lucrurilor. Forţa sistemului creştin – testul cu acid – este că toate se potrivesc, îşi au locul lor sub cupola Dumnezeului infinit şi personal care există, el fiind singurul sistem din lume în care acest lucru este adevărat. Nici un alt sistem nu are o cupolă sub care să se potrivească totul. De aceea sunt acum creştin şi nu mai sunt agnostic. Toate celelalte sisteme au un element care iese din schemă, ceva nu poate fi integrat; şi acest ceva trebuie fie mutilat, fie ignorat. Dar creştinul poate vedea totul potrivindu-se la locul său, sub cupola creştină a existenţei Dumnezeului infinit şi personal, fără a-şi pierde propria integritate.

Acest lucru este adevărat când mă uit în afară la lume, dar este adevărat şi când mă uit în interior, la semenii mei, în acest domeniu deosebit de important, care preocupă atât de mult gândirea oamenilor moderni. Cum îi pot ei cunoaşte pe alţi oameni? Cum pot trece dincolo de faţada de lemn? Cum putem şti că există ceva în spatele ei? Ce se poate spune despre contrastul dintre ceea ce s-ar putea să fiu eu în interior, ceea ce sunt în interior şi ceea ce apar în exterior? Cum pot cunoaşte eu pe cineva?

Conform învăţăturilor lui Dumnezeu, revelaţia biblică îl obligă nu numai pe omul exterior, ci şi pe cel din lăuntru. Normele Scripturii nu îl privesc doar pe omul exterior, ci şi pe omul interior. Care este ultima poruncă în Vechiul Testament? Este o poruncă adresată omului lăuntric: „Să nu pofteşti.” Fără acesta toate celelalte se destramă.

Revelaţia lui Dumnezeu îl obligă nu numai pe omul exterior în relaţie cu morala, ci şi pe omul din lăuntru; de asemenea, când Dumnezeu revelează *cunoaşterea* istoriei şi a cosmosului, ea îl obligă nu numai pe omul exterior, ci şi pe omul din lăuntru. Astfel, doi oameni care trăiesc sub revelaţia lui Dumnezeu posedă, în lumea gândurilor lor, un cadru comun, o realitate comună.

Descoperim astfel că Biblia ne comunică o revelaţie propoziţională, faptică din partea lui Dumnezeu, care promovează norme atât pentru omul lăuntric cât şi pentru cel exterior. Conform Bibliei, omul lăuntric nu este cu nimic mai autonom decât omul exterior. Când omul lăuntric devine autonom se produce o revoluţie de proporţii similare celei care are loc atunci când omul exterior devine autonom. Toate problemele omului apar, aşa cum am arătat în *Evadare din raţional,* din cauză că omul încearcă să izoleze ceva ca fiind autonom faţă de Dumnezeu şi, după cum am insistat atunci, când ceva devine independent faţă de Dumnezeu, „natura înghite harul”.

Acelaşi lucru se întâmplă şi când se pune problema cunoaşterii altor oameni. Nimic nu trebuie să devină autonom faţă de Dumnezeu. Domeniile interioare ale cunoaşterii, sensului, ale valorilor şi domeniile interioare ale moralei depind de Dumnezeu la fel de mult ca şi lumea exterioară. Pe măsură ce creştinul creşte spiritual, el trebuie să îşi subordoneze tot mai mult lumea gândurilor sale şi lumea lui exterioară normelor Bibliei. Dar ce putem spune despre necreştin? Când un creştin se apropie de un necreştin, el posedă un punct de plecare în cunoaşterea celuilalt pe care necreştinul nu-1 are, pentru că, fiind creştin, el cunoaşte statutul unei persoane. Unul dintre cei mai inteligenţi oameni cu care am lucrat vreodată stătea în camera mea din Elveţia plângând, pur şi simplu pentru că era un adevărat umanist şi un existenţialist. Plecase de acasă, dintr-o ţară sud-americană, la Paris, pentru că Parisul era centrul acestei mari gândiri umaniste. Dar a descoperit că nu-i place acolo. Profesorilor nu le păsa de nimic. Umanismul acesta era inuman. Era pe punctul de a se sinucide când a venit la noi. M-a întrebat: „Cum de mă iubiţi; de unde începeţi?” „Ştiu cine eşti, i-am spus eu, pentru că eşti făcut după chipul lui Dumnezeu.” Şi de aici mi-am început discuţia cu el. Creştinul are un punct de pornire în comunicarea sa chiar şi cu un necreştin: trece de la faţada exterioară la realitatea interioară, pentru că indiferent ce ar spune omul că este, noi ştim cine este el cu adevărat. El este făcut după chipul lui Dumnezeu; iată cine este el. Şi noi ştim că undeva adânc în el – indiferent cât de împietrit sau de mort ar părea, sau chiar dacă s-ar socoti o maşină – noi ştim că dincolo de faţadă se află o persoană care vorbeşte, iubeşte şi vrea să fie iubită. Şi indiferent de insistenţa cu care afirmă că este amoral, în realitate el are impulsuri morale. Ştim aceasta pentru că el este creat după chipul lui Dumnezeu. Astfel, creştinul poate iniţia comunicarea chiar şi cu un necreştin din exterior spre interior, într-un mod pe care necreştinii pur şi simplu nu-1 cunosc.

Dar între creştini cunoaşterea personală ar trebui să fie mai profundă. Să arătăm că ne dorim comunicarea, că ne-am săturat de această oribilă inumanitate mecanică pe care o întâlnim în jurul nostru. Ne-am săturat să fim doar nişte cartele IBM. Băiatul şi fata creştină, care vor să fie deschişi unul faţă de altul, soţul creştin şi soţia creştină, care vor să fie deschişi unul faţă de altul, pastorul şi oamenii care vor să fie deschişi unii faţă de alţii – cum pot avea cu adevărat experienţa aceasta, trecând de la exterior la interior? Problema cunoaşterii reciproce constă în discrepanţa dintre ceea ce omul pare a fi şi ceea ce este el în lăuntrul lui. De fapt, când vrem să pătrundem în interioritatea cuiva şi să ne cunoaştem unul pe altul, problema este întotdeauna aceasta. Cum putem ajunge la celălalt?

Putem vedea oare că pe măsură ce oamenii acceptă învăţătura biblică pentru omul din lăuntru, are loc o comasare tot mai accentuată a omului lăuntric cu omul exterior – pentru că omul interior şi cel exterior aparţin unei normativităţi integratoare a valorilor şi a cunoaşterii? Trecerea de la omul exterior la omul lăuntric este posibilă, deoarece există o aliniere crescândă a acestora, ambii fiind legaţi împreună prin aceeaşi universalie. Trebuie să permitem normelor lui Dumnezeu care stabilesc valoarea şi cunoaştere să unifice omul interior cu cel exterior, ceea ce va duce la diminuarea discrepanţei între aceştia.

Din nefericire, noi nu vom respecta perfect norma stabilită de Dumnezeu în lumea interioară a gândurilor – cu nimic mai mult decât o facem în lumea exterioară, şi (într-o lume căzută), probabil, nici atât. Dar normele lui Dumnezeu despre adevăr, morală, valori şi cunoaştere se constituie ca nişte făgaşuri (sau, pentru a folosi o analogie mai bună, o Stea Polară) care dau unitate lumii interioare şi lumii exterioare. Normele lui Dumnezeu dau nu numai unitate, ci asigură şi o punte de legătură între aceste două lumi. Aceasta ni se aplică nouă, dar ne ajută să pătrundem şi în lumea interioară a altora. Când păşim din lumea exterioară în lumea interioară a gândurilor, nu plutim pe o mare fără ţărmuri nici în ce ne priveşte pe noi înşine, nici în ce priveşte femeia sau bărbatul care ne stă în faţă.

Pentru cei care trec prin mlaştinile generaţiei prezente, aceasta înseamnă frumuseţe. O dată ce a înţeles lucrul acesta, omul interior renunţă imediat la autonomie, iar particulariile omului lăuntric şi ale celui exterior sunt reunite sub aceeaşi universalie; această unitate o dată obţinută, slavă Domnului, putem începe cu adevărat să pătrundem în lumea interioară a celuilalt.

Şi aceasta trebuie să facă parte din mântuire, din lucrarea continuă a lui Cristos în viaţa creştinului. Pierderea acestui lucru a privat sărmana noastră generaţie de adevărata comunicare umană. Bărbaţi şi femei care dorm împreună de ani de zile rămân închişi unul faţă de celălalt, pentru că nu există nici o universalie care să lege particulariile interioare de particulariile exterioare. Dar pentru creştin există: pe măsură ce creştem spiritual şi aducem particulariile interioare ale lumii gândurilor – sensul, valorile, cunoaşterea şi morala – sub normele lui Dumnezeu, exteriorul în toate aparenţele sale se conformează din ce în ce mai mult la ceea ce suntem în interior, astfel încât putem să ne cunoaştem cu adevărat unul pe celălalt.

Până acum m-am analizat pe mine privind în afară şi pe alţii privind la mine. Ne apropiem acum de a treia consecinţă a concepţiei creştine despre epistemologie care are în vedere realitatea şi imaginaţia. Într-un fel, aspectul acesta este cel mai important dintre cele trei. Am discutat într-un capitol anterior concepţia modernă despre epistemologie, unde omul modern nu are nici o distincţie între realitate şi fantezie. Acum vorbesc despre reversul acestei situaţii în cazul creştinului. Trăiesc într-o lume a gândurilor, care este plină de creativitate; în mintea mea există imaginaţie creatoare. De ce? Pentru că Dumnezeu, care este Creatorul, m-a făcut după chipul Lui, eu pot călători cu imaginaţia dincolo de stele. Acest lucru este adevărat nu numai în cazul creştinului, ci pentru orice om. Fiecare om este făcut după chipul lui Dumnezeu; de aceea, nimeni nu este limitat în imaginaţia lui la propriul său trup. Dând frâu liber imaginaţiei noastre, putem schimba ceva în forma universului, mulţumită lumii gândurilor noastre – în pictură, în poezie, ca ingineri, sau ca grădinari. Nu este oare minunat acest lucru? Exist şi sunt capabil să impun produsele imaginaţiei mele asupra lumii exterioare.

Dar să mai facem următoarea observaţie: fiind creştin şi ştiind că Dumnezeu a făcut lumea exterioară, eu ştiu că există o realitate exterioară obiectivă şi o realitate imaginară. Eu nu am îndoieli în ce priveşte existenţa unei realităţi exterioare, distincte de imaginaţia mea. Creştinul este liber; liber să zboare, pentru că are o bază, deci nu trăieşte în confuzie între fantezia lui şi realitatea pe care a creat-o Dumnezeu. Suntem liberi să spunem: „Aceasta este pură imaginaţie.” Nu este minunat să fii pictor şi să reprezinţi lucrurile într-o manieră diferită de natură – să nu te mulţumeşti cu simpla „fotografiere” a naturii, ci să faci lucrurile puţin

diferit? Nu este oare minunat să fim făcuţi după chipul lui Dumnezeu şi să putem să ne folosim creativitatea în felul acesta? Creştin fiind, am o epistemologie care-mi dă posibilitatea de a nu confunda ceea ce gândesc cu ceea ce are o realitate obiectivă. Generaţia modernă nu posedă aşa ceva, de aceea există tineri adânc sfâşiaţi interior în aceste aspecte. Dar creştinii nu trebuie să fie aşa.

Astfel, creştinul poate avea fantezie şi imaginaţie fără a se simţi ameninţat. Omul modern nu poate visa cu ochii deschişi şi nu se poate lăsa cuprins de fantezie fără a fi ameninţat. Creştinul ar trebui să fie o fiinţă vie, cu o imaginaţie clocotitoare, dinamică, în stare de a crea ceva puţin diferit de lumea lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu ne-a făcut să fim creativi.

În concluzie, vedem trei consecinţe interrelaţionate ale concepţiei creştinului despre epistemologie: în primul rând, când privesc la lumea exterioară, la lumea relaţiilor, în relaţia subiect-obiect; în al doilea rând, când alţi oameni privesc la mine şi eu privesc la alţi oameni – vrând să cunosc şi să înţeleg altă persoană; şi în al treilea rând, când mă raportez la lumea interioară a gândurilor mele, a fanteziilor şi imaginaţiei mele. Privesc în afară şi înţeleg de ce există o relaţie subiect-obiect. Privesc la un semen de-al meu, la un necreştin, şi ştiu că este făcut după chipul lui Dumnezeu. Pe măsură ce creştinii permit normelor Scripturii să aducă din ce în ce mai mult laolaltă omul interior şi cel exterior, cunoaşterea noastră reciprocă dobândeşte tot mai multă frumuseţe şi profunzime. Şi pentru că nu este ameninţat de diferenţa dintre realitate şi fantezie, creştinul ar trebui să aibă o imaginaţie entuziastă, creatoare de frumos. Toate aceste lucruri ne aparţin. Alienarea modernă din domeniul epistemologiei poate face ca toate aceste trei domenii să devină literalmente o oroare cumplită. Pierderea realităţii relaţiei subiect-obiect; dificultatea oamenilor de a se cunoaşte unul pe altul; şi coşmarul îngrozitor al confuziei dintre realitate şi fantezie; epistemologia modernă duce la toate aceste trei terori. Dar sub unitatea cupolei pe care o reprezintă Dumnezeul infinit şi personal, în toate aceste domenii putem avea sens, realitate şi frumuseţe. Avem adevăr, dar avem şi frumuseţe.

Pentru că omul s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu şi a încercat să fie autonom, marea înstrăinare este în domeniul separării omului de Dumnezeu. După ce aceasta a avut loc, s-au declanşat toate celelalte. Această autonomie a fost adusă în domeniul fundamental al epistemologiei, al cunoaşterii, astfel încât omul este nu doar despărţit de alţi oameni în domeniul cunoaşterii, ci este despărţit şi de sine însuşi. Dacă nu există categorii comune între fantezia interioară şi lumea exterioară, omul este divizat şi se simte alienat faţă de sine însuşi. El nu are universalii care să acopere particulariile din viaţa lui. El este într-un fel pe dinăuntru şi într-altul pe dinafară. Atunci începe să urle: „Cine sunt eu?” Vă sună familiar acest strigăt, celor care sunteţi implicaţi astăzi în lucrarea creştină? La L'Abri avem tineri care vin de la marginile pământului şi spun: „Am venit, în încercarea de a descoperi cine sunt.” Aceasta nu este doar o chestiune de psihologie, în accepţiunea generală a termenului. Este ceva fundamental epistemologic. Autonomia pe care încearcă omul s-o obţină îi fură realitatea. El nu mai are nimic de care să fie sigur atunci când imaginaţia lui se avântă dincolo de stele, dacă nu există nimic care să garanteze distincţia între realitate şi fantezie. Dar pe baza epistemologiei creştine, această confuzie dispare, alienarea este vindecată. Aceasta este esenţa problemei cunoaşterii – şi ea nu este rezolvată până când cunoaşterea noastră nu este aşezată sub cupola care este Dumnezeul triunic infinit şi personal, care există şi care nu tace. Atunci, şi numai atunci, orice problemă în domeniul epistemologiei dispare.

APENDICE A:

Este relevanţa propoziţională un nonsens?

Există două modalităţi de înţelegere a problemei revelaţiei propoziţionale şi a infailibilităţii. Prima este luarea în discuţie a presupoziţiile implicate; a doua este discutarea problemelor în detaliu. Acest apendice se va ocupa de prima modalitate. Până când prima problemă nu primeşte dezlegare, nu o putem aborda aşa cum se cuvine nici pe a doua.

Pentru omul modern şi pentru marea majoritate a teologiei moderne, conceptul revelaţiei propoziţionale şi concepţia creştină istorică privind infailibilitatea nu sunt atât greşite, cât lipsite de semnificaţie. Este lipsită de semnificaţie în acelaşi fel şi din aceleaşi motive fundamentale pentru care majoritatea oamenilor moderni şi majoritatea teologiei moderne consideră conceptul de păcat şi de vinovăţie, în sens moral, ca fiind lipsit de semnificaţie. Dar, desigur, ar trebui pusă întrebarea dacă presupoziţia lor este cea potrivită sau adecvată.

Presupoziţia creştină este că a existat un început personal al tuturor lucrurilor – cineva există şi a făcut toate lucrurile. Acest cineva trebuia să fie suficient de mare, ceea ce presupune să fi fost infinit. Ne rămâne totuşi întrebarea dacă acest cineva personal şi infinit a existat dintotdeauna; în cazul acesta celelalte probleme n-ar mai exista. Şi fiecare dintre noi trebuie să explice de ce universul şi el, ca individ, există; astfel ceva „a existat”.

Acum, dacă acest cineva personal şi infinit există dintotdeauna, orice altceva ar fi limitat în contrast cu propria lui autosuficienţă sau infinitate. Dar să presupunem că a conceput ceva limitat, dar pe lungimea lui de undă – aceasta înseamnă după chipul lui – atunci am avea un Personal infinit, necreat şi un personal creat, limitat. Pe baza acestei presupoziţii, personalitatea creaturii personale, limitate, ar putea fi explicată. Pe baza aceleiaşi presupoziţii, de ce n-ar putea Personalul necreat să comunice cu personalul creat, dacă doreşte? Desigur, dacă Personalul necreat, infinit, ar comunica cu personalul creat, finit, El nu S-ar epuiza în această comunicare; dar două lucruri sunt evidente:

1. Nici măcar comunicarea dintre două persoane create nu este exhaustivă, însă aceasta nu înseamnă că ea nu este adevărată. Astfel, problema comunicării din partea Personalului necreat către creatura personală n-ar trebui să fie de un ordin diferit din punct de vedere calitativ faţă de comunicarea dintre două fiinţe personale create. N-ar fi exhaustivă, dar acest lucru n-ar face-o neadevărată, întocmai cum nici comunicarea de la o altă persoană creată la altă persoană creată nu este neadevărată, decât în cazul în care Personalul necreat ar fi mincinos sau capricios.

2. Dacă Personalul necreat este într-adevăr interesat de creatura personală, n-ar trebui să considerăm de neconceput faptul că El face de cunoscut creaturii personale lucruri într-o formă propoziţională; altfel, ar exista numeroase lucruri pe care, ca fiinţă finită, creatura personală nu le-ar putea cunoaşte dacă ar începe numai de la sine, ca punct de referinţă finit, limitat.

Într-un astfel de caz, nu există nici un motiv intrinsec pentru care Personalul necreat ar putea comunica numai nişte adevăruri vagi, dar n-ar putea comunica adevăruri propoziţionale clare cu privire la lumea ce înconjoară creatura personală – să zicem, adevărul despre cosmos.

Sau de ce n-ar putea comunica adevărul propoziţional ceva ce a urmat după creaţia originară de către Personalul necreat - să numim aceasta istorie. Nu există nici un motiv pentru care El n-ar putea comunica aceste două tipuri de propoziţii. Comunicarea n-ar fi exhaustivă, dar ne putem gândi la vreun motiv pentru care să nu fie adevărată?

Cele de mai sus exprimă, desigur, ceea ce pretinde Biblia despre sine în privinţa revelaţiei propoziţionale.

Dacă Personalul necreat a dorit să facă aceste comunicări prin personalităţi individuale create, în aşa fel încât acestea să scrie (în stilul lor individual etc.) exact lucrurile pe care Personalul necreat a vrut ca acestea să le scrie în domeniul adevărului religios şi în acela al cosmosului şi al istoriei – atunci este imposibil să spunem la modul absolut că El n-ar fi putut sau n-ar fi făcut-o. Şi aceasta este, desigur, ceea ce pretinde Biblia cu privire la inspiraţie.

În acest cadru, de ce ar fi de neconceput ca Personalul necreat să comunice cu creatura personală într-o formă verbalizată, dacă Personalul necreat a conceput-o ca pe o fiinţă care comunică prin limbaj? Iar noi suntem (chiar dacă nu ştim de ce) nişte fiinţe care comunică prin limbaj. Există un singur motiv care ar face de neconceput comunicarea propoziţională a lui Isus cu Saul, într-o formă verbalizată, în limba ebraică, folosind cuvinte şi o sintaxă normală (Fapte 26:14), sau chiar că Dumnezeu ar fi comunicat în acelaşi fel cu evreii la Sinai. Acceptarea celuilalt set de presupoziţii este de neconceput – chiar dacă, prin folosirea unei terminologii religioase, acceptarea presupoziţiilor naturaliste devine obscură. Acceptarea presupoziţiilor naturaliste poate fi întunecată prin folosirea unei terminologii religioase afirmând sau sugerând că „Isus (fără a şti în acest caz ce sau cine este El de fapt) i-a făcut parte lui Saul de o experienţă de prim ordin, lipsită de conţinut, în care cuvintele folosite în textul biblic pentru a exprima acest inexprimabil reflectă doar concepţiile de atunci despre viaţă, istorie şi cosmos". Dacă spunem aşa ceva, rămânem cu o credinţă care echivalează cu declaraţia: „Eu cred..." fără a sfârşi, sau a fi în stare să sfârşim vreodată propoziţia – sau chiar fără a şti dacă în propoziţie urmează un articol hotărât sau unul nehotărât.

Mai mult, dacă Personalul necreat ar fi plasat comunicarea pe care El i-a dat-o omului într-o carte de istorie, de ce ar fi atunci improbabil ca Personalul necreat să comunice în acea carte adevărul cu privire la istoria spaţio-temporală? Cât de ciudat ar fi ca, dacă Personalul necreat nu este mincinos sau capricios să comunice „adevărul religios" într-o carte în care întregul cadru structural este, implicit sau explicit, istoric şi acea istorie să fie totuşi falsă ori confuză! Cu siguranţă că, exceptând presupoziţia preconcepută că această carte poate exprima numai „sentimentul omului orientat în sus" în interiorul uniformităţii cauzelor naturale, o astfel de idee ar fi peste măsură de ciudată. Aceasta cu atât mai mult cu cât cartea însăşi nu indică două niveluri; nu prezintă un „adevăr religios" fără contact cu istoria conţinută în carte. Ea face apel în repetate rânduri la istoria deschisă verificării ca dovadă a adevărului a ceea ce este dat; şi nu precizează deloc că istoria spaţio-temporală, care învăluie totul, ar fi numai o consemnare condiţionată de eroare.

De ce n-ar putea Personalul necreat să înveţe El creatura personală adevărul, la acel nivel epistemologic care formează baza unei părţi atât de însemnate a cunoaşterii noastre ca fiinţe personale create: şi anume cineva care ştie să comunice cu cineva care nu ştie – nu în mod exhaustiv, dar totuşi adevărat? Cu siguranţă că acesta este modul în care ne primim cunoaşterea din alte surse personale create. Mai mult, de ce n-ar putea Personalul necreat să ne spună adevărul şi despre Sine (deşi nu exhaustiv) – cu excepţia cazului în care am acceptat deja presupoziţia conform căreia „necreatul" trebuie să fie acel *philosophic other.* Dacă pornim de la un Personal necreat care creează omul după chipul Lui, atunci ce-ar putea anula afirmaţia Catehismului Lărgit de la Westminster care afirmă că Dumnezeu ne-a descoperit, prin Scriptură, ceea ce este Dumnezeu? Există vreun motiv pentru care Personalul necreat nu ne-ar fi putut spune adevărul adevărat despre Sine, chiar dacă nu exhaustiv?

Pană acum două lucruri ar trebui să fie evidente. Primul, ar fi că, pornind cu presupoziţia că toate lucrurile au început de la masă sau energie, atât ideea de revelaţie cât şi cea de infailibilitate sunt de neconceput; şi al doilea, că pornind de la presupoziţia unui început personal, acestea nu sunt deloc de neconceput sau nonsensuri. Raţionalitatea întregii probleme depinde în întregime de modul în care începem – adică de presupoziţia pe care o adoptăm ca punct de pornire.

Dacă începem cu totul impersonal, atunci întrebarea nu are, în mod firesc, nimic de-a face nici măcar cu posibilitatea unui Personal necreat, care să comunice cu un personal creat; aceasta este, de la bun început, un nonsens. Totuşi, dacă începem cu un tot impersonal, ne confruntăm cu o întrebare care îşi reclamă răspunsul: „Oare comunicarea de la om la om nu este şi ea în aceeaşi măsură un nonsens?"

Adoptând această presupoziţie, nimeni n-a descoperit vreo modalitate de a găsi sens fie în comunicarea de la om la om, fie în ceea ce aude omul, altfel decât printr-un act de credinţă, împotriva întregii structuri a presupoziţiilor sale fundamentale. Mai rău, pentru acei care susţin această presupoziţie, oamenii mărunţi (eu şi ceilalţi) nu sunt satisfăcuţi de concluzia că vorbirea lor ar fi lipsită de semnificaţie; mai mult, experienţa ne convinge că ceilalţi ne aud cu adevărat, chiar dacă nu ne înţeleg exhaustiv.

Până acum, nu seamănă toate acestea cu o pictură a lui Francis Bacon? Trebuie să strigi, dar întreaga situaţie este un eşec şi o damnare, inclusiv strigătul.

Aşadar, în lumina acestei confuzii totale la care ne duce cealaltă presupoziţie (impersonalul + timpul + şansa), presupoziţia unui început personal merită mai multă atenţie. Dacă totul porneşte de la un început Personal necreat, atunci nici comunicarea între personalităţile individuale create, nici cea între Personalul necreat şi personalitatea individuală creată nu este de neconceput. Şi ea nu este nici măcar intrinsec improbabilă.

Importanţa tuturor acestor lucruri este că majoritatea oamenilor de astăzi (inclusiv unii dintre cei care se mai numesc încă evanghelici) care au renunţat la conceptul biblic şi istoric al revelaţiei şi infailibilităţii n-au făcut-o din cauză că au analizat obiectiv problemele de detaliu, ci pentru că au acceptat, fie preluând cu grijă metoda zilei, fie orbeşte, celălalt set de presupoziţii. Deseori aceasta se întâmplă prin injectare culturală, fără ca ei să-şi dea seama de ce li se întâmplă.

O dată ce au acceptat cealaltă presupoziţie, împotriva dovezii comunicării autentice, deşi nu exhaustive, de la om la om, mă întreb ce i-ar mai putea face să asculte? Este ciudat să se spună că omul respinge conceptul unui Personal necreat care „există", când nu este nici o modalitate de a cunoaşte cum, de ce sau ce comunic eu cu semenii mei. Şi ciudăţenia merge mai departe când se spune că este iraţional în sine să analizăm faptul că Personalul necreat există, când aceasta ar explica cum, de ce sau ce comunic eu cu semenii mei!

O dată ajunşi aici, suntem în stare să analizăm problemele în detaliu – aşa-numitele „probleme critice". Dar concepţia istorică a Bibliei şi a Bisericii cu privire la revelaţie şi infailibilitate nu mai este un nonsens în sine; şi chiar majoritatea problemelor de detaliu arată foarte diferit o dată ce conotaţia de nonsens este rezolvată.

APENDICE B

„Credinţă” versus credinţă

Dacă analizăm cuvântul „credinţă”, vedem că el comportă două sensuri cu totul opuse.

Să presupunem că urcăm în Alpi şi ne aflăm foarte sus, pe stânca goală, şi deodată se lasă ceaţa. Ghidul se întoarce spre noi şi ne spune că se formează gheaţă şi că nu mai există nici o şansă de a supravieţui; înainte de a se lumina de zi vom fi cu toţii îngheţaţi şi vom muri aici, pe vârful muntelui. Pentru a ne încălzi, ghidul ne plimbă încoace şi încolo pe coasta muntelui, prin ceaţa densă până când nici unul dintre noi nu mai ştie unde ne aflăm. Cam după o oră, cineva îi spune ghidului: „Să zicem că în plină ceaţă voi cădea de pe coastă într-o zonă terigenă adâncă de vreo treizeci de metri. Ce s-ar întâmpla atunci?” Ghidul răspunde că ar putea rezista până dimineaţă. Ar putea scăpa astfel cu viaţă. Astfel pe neaşteptate şi fără o motivaţie care să-i sprijinească acţiunea, cineva din grup îşi dă drumul în ceaţă. Acesta ar fi un fel de credinţă, un salt al credinţei.

Să zicem, totuşi, că după ce ne-am făcut drum pe coasta muntelui în mijlocul ceţii şi prin gheaţa tot mai groasă de pe stâncă, ne-am opri şi am auzi o voce care ne-ar spune: „Voi nu mă puteţi vedea, dar eu ştiu exact, după vocile voastre, unde vă găsiţi. Eu sunt pe o altă coamă a muntelui. Locuiesc de peste şaizeci de ani în aceşti munţi, încă de copil, şi cunosc fiecare metru de aici. Vă asigur că la trei metri sub voi există o terasă. Dacă vă daţi drumul, veţi putea rezista pe timpul nopţii, iar eu vă voi găsi dimineaţă.”

Personal, nu mi-aş da drumul imediat, ci aş pune întrebări ca să mă asigur dacă omul acela ştie ce vorbeşte şi dacă nu cumva îmi este duşman. În Alpi, de exemplu, l-aş întreba cum îl cheamă. Dacă numele pe care mi l-ar spune ar aparţine vreunei familii din partea locului, aceasta ar conta foarte mult pentru mine. În Alpii elveţieni există anumite nume de familie care indică familiile din zona aceea de munte. În situaţia mea disperată, cu toate că timpul se scurge cu repeziciune, i-aş pune totuşi acele întrebări care mi s-ar părea adecvate şi suficiente, iar după ce m-aş convinge de răspunsurile lui, mi-aş da drumul.

Aceasta este credinţă, însă e clar că nu are nici o legătură cu cealaltă accepţiune a cuvântului. De fapt, dacă una din experienţele acestea se numeşte credinţă, cealaltă n-ar trebui să fie desemnată prin acelaşi cuvânt. Credinţa creştină istorică nu este un salt al credinţei în sensul post-kierkegaardian al cuvântului, pentru că El nu tace, iar eu sunt invitat să pun întrebările adecvate şi suficiente, nu numai cu privire la detalii, ci şi cu privire la existenţa universului şi la complexitatea lui precum şi cu privire la existenţa omului. Sunt invitat să pun întrebări adecvate şi suficiente şi apoi să-L cred pe Dumnezeu şi să mă închin înaintea Lui ca realitate metafizică, ştiind că exist pentru că El a făcut omul, dar şi sub aspect moral, întrucât am nevoie de ceea ce a făcut El pentru mine în moartea substituţionară, ispăşitoare, a lui Cristos.

Note

Dumnezeu care există

SECŢIUNEA ÎNTÂI

Capitolul unu: Instaurarea scindării
[1] Analizarea apologeticii clasice şi presupoziţionale este continuată în Secţiunea a treia, Capitolul 5. Vezi de asemenea Apendice A.
[2] Londra, Allen and Unwin, 1961.
[3] Iacov l:27

Capitolul doi: Primul pas în linia disperării: filozofia
[1] Cf. Profesor A. J. Ayer în lucrarea *What I Believe,* ed. Unwin, Londra, Allen and Unwin, 1966, şi Profesor Anthony Flew, în „Must Morality Pay?", *The Listener,* 13 octombrie, 1966.
[2] *The Humanist Frame,* editată de Sir Julian Huxley, pag. 46.
[3] Ibid., pag. 409.
[4] New York, University Books, 1964

Capitolul trei: Al doilea pas: arta
[1] Vezi Capitolul 2, Secţiunea a doua
[2] Aceasta este traducerea sugerată de Dr. H. R. Rookmaaker în *Synthetist Art Theories,* Amsterdam, 1959, pag. 23 şi nota w la capitolul 9.
[3] O scrisoare datată din februarie 1898.
[4] Dr. Rookmaaker, *op. cit.* notele n, p, aa, af la capitolul 9.
[5] Două lucrări purtând numele Eva au fost expuse în *Picasso and Man Exhibition* din Galeria de Artă din Toronto, în ianuarie 1964.
[6] *Fur Theo van doesburg,* DE STIJL, ianuarie 1932.

Capitolul patru: al treilea şi al patrulea pas: muzica şi cultura generală
[1] Vezi paragraful despre Beatles în Capitolul 4, Secţiunea întâi.
[2] Ducretet – Thomson, Paris, Nr. 320 c.100.
[3] *Collected Poems, 1943* – 52 Londra, J. M. Dent and Sons, 1959, pag. 179,180.
[4] S.M.O. Records, 81.045.
[5] E.M.I. Records, R5570
[5] E.M.I. Records, P.M.C. 7027

Capitolul 5: Factorul unificator pe scara disperării
[1] New York, Frederick A. Praeger, 1964
[2] Leopold Sedar Senghor, *Sekcted Poems,* Oxford University Press, 1964
[3] Paleontolog francez iezuit care a scris lucrarea *The Phenomenon of Man,* Londra, Collins, 199; New York, Harper & Row, şi alte cărţi.
[4] Sir Julian Huxley a scris introducerea la ediţia britanică a cărţii *The Phenomenon of Man,* 1958. Aici el este de acord atât cu metodologia, cât şi cu concluziile generale ale lui Teilhard de Chardin privind evoluţia viitoare a omului. Mai târziu, în 1961, el dezvoltă aceste idei şi concluzii în directivele sale asupra folosirii religiei conţinute în Introducerea la *The Humanist Trame.* Ceea ce încearcă să facă

Senghor în cartea lui, adică să aplice principiile lui Teilhard de Chardin la Statul Senegal, Huxley încearcă să facă la scară globală.
[5] Cf. 1 Corinteni 15: 13,14, 32.

SECŢIUNEA A DOUA

Capitolul unu: Pasul al cincilea: teologia
[1] Cu privire la Kierkegaard, este important să reţinem cele spuse în Capitolul 2, Secţiunea a patra.

Capitolul doi: Misticismul modern: disperarea dincolo de disperare
[1] Cugetările mele m-au făcut să cred că există o conştiinţă sau o memorie culturală colectivă, aflată în corelaţie cu cuvintele. Sunt de părere că ea se subîmparte în: memoria colectivă a unei rase anume şi memoria colectivă a tuturor oamenilor referitor la ceea ce este omul şi la ceea ce este realitatea.

Astfel, prin *limbaj* omul „îşi aminteşte" (indiferent de credinţa lui personală) că Dumnezeu există. De exemplu, când conducătorii ruşi înjură, ei o fac uzând de numele lui Dumnezeu şi nu pe ceva de mai mică valoare; iar artiştii atei folosesc adesea simboluri relaţionate la „dumnezeu". Cred că aceasta are o explicaţie mai profundă şi totuşi mai simplă decât concepţia lui Jung despre dumnezeu ca arhetipul suprem care se formează (spune el) în procesul evolutiv al rasei. Mai mult, în limbajul său, omul îşi aminteşte de asemenea că umanitatea este unică (creată după chipul lui Dumnezeu) şi, prin urmare, cuvinte de genul *scop, dragoste, morală* poartă conotativ înţelesul lor real. Aceasta este adevărat indiferent de perspectiva despre lume a fiecărui individ în parte şi în ciuda definiţiei din dicţionar sau din manualul ştiinţific.

Conotaţia cuvântului este uneori mai profundă şi mai „inconştientă" decât simpla sa definiţie. Folosirea unor astfel de termeni declanşează răspunsuri conforme sensului atribuit de rasa respectivă şi modului în care ea acţionează asupra sensului acestora, şi mai puţin în conformitate cu existenţa obiectivă şi cu identitatea omului. Mai mult, sugerez că după ce concepţia despre lume şi experienţele rasei formează definiţia şi conotaţia cuvintelor unei limbi anume, limba, ca sistem de simboluri, devine vehiculul pentru păstrarea vie şi transmiterea acestei concepţii despre viaţă şi a acestei experienţe.

Prin urmare, sunt de părere că întreaga chestiune este în principal una a limbajului, deoarece omul gândeşte şi comunică prin limbaj. Aş spune că în acest context separarea limbilor la Turnul Babei este un moment istoric de o importanţă copleşitoare.
[2] *Leonardo da Vinci,* New York, Raynal and Company, 1956, pag. 174
[3] Omit în mod deliberat schimbarea intermediară şi importantă în formularea din vremea lui Kant (1774-1804) şi a lui Rousseau (1712-1778). Formularea era următoarea:

LIBERTATE
___
NATURA

Vezi *Evadare din raţional,* pag. 32-36.

Capitolul trei: Misticismul modern în acţiune: arta şi limbajul
[1] Sylvia Sprigge, *Berenson, A Biography,* Boston, Houghtzon Mifflin, 1960.
[2] Cf. 1 Corinteni 15: 6
[3] Publicat în 1920.
[4] La data scrierii cărţii, Salvador Dali era încă în viaţă. N. Trad.
[5] Există o situaţie paralelă cu portretele celor două femei cu care a fost căsătorit Picasso. Prima (pictată între 1917-1918) este o pictură foarte umanizată a Olgăi, cealaltă, o frumoasă pictură a Jacquelinei, terminată la 5 octombrie 1954. O altă paralelă este că Jacqueline păstrează acest desen în camera ei de zi. În aceste tablouri, nu numai că tabloul vorbeşte despre dragostea artistului pentru soţia lui, dar femeia are semnificaţie ca fiinţă umană.

[6] După *Coşul cu pâine,* el a pictat multe tablouri în care un personaj ce seamănă Mariei reprezintă punctul central al tabloului. Galeria de Artă Modernă din New York găzduieşte câteva asemenea tablouri, în care această figură apare de mai multe ori în acelaşi tablou. Totuşi, la o privire mai atentă se observă că aceste personaje semănând cu Maria sunt portrete ale soţiei lui Dali.
[7] Londra, Vision Press Ltd., 1956

Capitolul patru: Misticismul modern în acţiune: muzica şi literatura
[1] Columbia KL 6005 sau KS 6005.
[2] 28 noiembrie, 1964, de Calvin Tomkins.
[3] A murit după publicarea cărţii. N. trad.
[4] Deoarece teoriile sale au produs în muzică fie zgomot, fie tăcere totală, care este prin urmare monotonă, cea mai mare parte a muzicii moderne nu 1-a urmat. Dar datorită lui Merce Cunningham şi a altora, John Cage a devenit vârful de lance al unui curent în dansul modern, unul opus orientării Marthei Graham, care pune un accent deosebit pe formă şi sens.
[5] Traducerea acestei Prefeţe a apărut în *Vogue,* în decembrie 1964.

Capitolul cinci: Următoarea fază a teologiei moderne
[1] În ultimii ani s-a spus adesea despre Karl Barth că şi-a schimbat concepţiile spre sfârşitul vieţii. Dacă ar fi adevărat, totul s-ar fi putut rezolva foarte uşor dacă, pe când era încă în viaţă, ar fi scris încă o carte, în care să facă de cunoscut că perspectiva cu privire la Scriptură, omiterea Căderii spaţio-temporale şi universalismul său implicit au fost repudiate în mod public. Având în vedere influenţa lui crucială ca iniţiator al noii teologii precum şi faptul că a fost publicat în tiraje atât de numeroase, este greu de crezut că ceva mai puţin de atât ar reprezenta o îndreptare; şi aceasta, ţinând seama de responsabilitatea sa înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor. Dacă ar fi făcut lucrul acesta, mulţi dintre noi ar fi fost sincer bucuroşi. Vezi capitolul 3, secţiunea a III-a pentru analiza concepţiei deficitare despre justificare şi funcţia universalismului în noua teologie.
[2] Sublinierea îmi aparţine.
[3] Ca exemplu, vezi dr Alan Richardson, „When Is a Word an Event?", în *The Listener,* 3 iunie,1965.
[4] *Unknown Christ of Hinduism,* Londra, Darton, Longman and Todd, 1964.
[5] *Jubilee,* noiembrie 1963.
[6] Forum ecumenic al Universităţii Loyola, aşa cum a fost relatat în *Daily News-Post Dispatch,* Chicago, 14 decembrie, 1963.

SECŢIUNEA A TREIA

Capitolul unu: Personalism sau zgomot infernal
[1] În Ioan 17: 24, în rugăciunea Lui adresată Tatălui, Isus vorbeşte despre dragostea cu care „M-ai iubit înainte de întemeierea lumii." În Geneza 1: 26 se vorbeşte de comunicare în interiorul Trinităţii.
[2] *The Wild Duck*

Capitolul doi: Faptele verificabile şi cunoaşterea
[1] Londra, Constable and Co. Ltd., pag. 90, 91
[2] Exodul 24:12
[3] Faptele Apostolilor 26:14
[4] Ioan 17:24

Capitolul trei: Dilema omului
[1] Analiza romanului *Ciuma* este continuată în Capitolul 4.
[2] Ioan 5:24; Coloseni 1:13.
[3] Geneza 2:17.
[4] Este curios că „noul" Heidegger al ultimei perioade de creaţie, a încercat să introducă o Cădere istorică în noul lui sistem, schimbându-şi astfel poziţia. El vorbeşte despre o Epocă de Aur (înainte de această Cădere) pe vremea grecilor presocratici, urmată apoi de Aristotel şi descendenţii lui care au

căzut. Această cădere a însemnat debutul raţionalului. Astfel, Heidegger afirmă că omul se află într-o stare denaturată. Nu există nici o dovadă istorică în favoarea unei astfel de Epoci de Aur şi cu siguranţă că nu este corect să se afirme că înainte de Aristotel oamenii nu gândeau raţional, dar acest lucru arată că răspunsul raţionalist obişnuit dat dilemei omului, conform căruia omul a fost dintotdeauna în această stare, este insuficient. În teoria disperată a lui Heidegger, Aristotel ia locul lui Adam, şi se pare că Heidegger se vede pe sine ca cel care va aduce mântuirea. Dar observaţi că această concepţie despre Cădere şi mântuire nu atinge problemele morale. Starea de anormalitate a omului nu este de ordin moral; în noul sistem heideggerian această anormalitate este mai degrabă epistemologică şi metodologică. Potrivit lui Heidegger, greşeala lui Aristotel nu a fost una de natură morală; tot ce a făcut el a fost să introducă metodologia greşită a antitezei şi a raţionalităţii. Nu găsim aici nici un răspuns la dilema omului, ci Heidegger dovedeşte limpede că filozofia nu deţine un răspuns la dilema omului pornind de la faptul că omul şi istoria sunt acum într-o stare de normalitate. S-ar părea că Heidegger ar fi acceptat răspunsul creştinismului, însă fără a se pleca înaintea lui Dumnezeu – fie moral, fie recunoscând că are nevoie de cunoaşterea care vine de la El.

Capitolul patru: Răspunsul lui Dumnezeu la dilema omului

[1] Vezi Capitolul 3, Secţiunea III.

[2] Simone de Beauvoir tratează aceeaşi problemă într-un context uşor diferit, în cartea ei *A Very Easy Death* (New York, Putman 1966).

[3] Vezi B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies* (New York, Scribners' Sons, 1912), „On Emoţional Life of Our Lord", pag. 35-90.

Capitolul cinci: Cum ştim că este adevărat?

[1] După cum spune ultrarevoluţionarul Einstein: „Dezvoltarea istorică a arătat că între construcţiile teoretice imaginabile există invariabil una care se dovedeşte categoric superioară tuturor celorlalte. Nici unul din cei care vor studia cu adevărat problema aceasta nu va nega faptul că lumea percepţiilor determină sistemul teoretic într-un mod virtualmente lipsit de ambiguitate." Este adevărat că un om angajat în rezolvarea unui *puzzle* cosmic bine conceput poate propune orice cuvânt ca soluţie, dar există un singur cuvânt care rezolvă cu adevărat acest *puzzle* în toate formele sale. Este un rezultat al credinţei faptul că natura îşi asumă caracterul unui *puzzle* atât de bine formulat. Succesele pe care le-a obţinut ştiinţa până în prezent a încurajat, este adevărat, această credinţă. (H. R. Post, „Scientific Theories", The Listener, Februarie 10,1966).

[2] Romani 1:18-20.

[3] Într-un articol din *The Christian Century* din 12 Mai 1965, intitulat „The Modernity of Fundamentalism", John Opie, jr., face două greşeli importante. El spune, în mod corect, că creştinismul istoric (pe care îl numeşte fundamentalism) se distinge de noua teologie nu în primul rând în detaliile teologice, ci în epistemologie şi metodologie, şi aceasta din cauză că insistă asupra raţionalităţii. Dar apoi continuă spunând că creştinismul istoric este interesat *exclusiv* de raţionalitate. Acest lucru nu este adevărat. Cealaltă greşeală pe care o face, una foarte mare, este atunci când spune că gândirea pe care se bazează creştinismul – gândirea raţională – a început o dată cu Iluminismul. Această concepţie nu are un fundament mai întemeiat decât concepţia lui Heidegger că ea a început o dată cu Aristotel, fiind chiar mai greu de susţinut. Şi alţi reprezentanţi ai noii teologii au făcut aceeaşi greşeală. De exemplu, Ernest R. Sandeen în articolul său „The Princeton Theology", în *Church History,* septembrie 1962.

[4] Vezi Apendice A, *Raţionalismul.*

[5] 1 Ioan 4:1-3.

SECŢIUNEA A PATRA

Capitolul unu: Identidicarea punctului de tensiune

[1] Fapte 17:26

[2] Psalmul 139:8

[3] Romani 1:32-2:3

Capitolul doi: De la punctul de tensiune la Evanghelie

[1] Vezi Capitolul 1, Secţiunea 1.

[2] Principalele concepte prezentate aici au fost enunţate pentru prima dată în articolul meu intitulat „A Review of a Review”, în *The Biblie Today,* Vol. 42, Nr. I, octombrie 1948.

Romani 1:18 se spune: „Mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer împotriva oricărei necinstiri a lui Dumnezeu şi împotriva oricărei nelegiuiri a oamenilor, care înăbuşă adevărul în nelegiuirea lor.” Contextul arată că această „înăbuşire a adevărului în nelegiuire” se raportează la „revelaţia generală” a „umanităţii” omului şi a universului exterior, despre care se vorbeşte în versetele 19, 20. Conceptul implicat în expresia „care înăbuşă adevărul în nelegiuirea lor” are două posibilităţi: în multe din traducerile mai noi este tradusă prin *împiedică, îneacă, reprimă, suprimă* adevărul – pe care oamenii îl au din revelaţia generală a creaţiei exterioare şi a „umanităţii” omului. Poate că un sens mai exact al cuvântului grecesc folosit aici este că ei *ţin* acea porţiune de adevăr din lumea reală pe care trebuie s-o *ţină* (în ciuda presupoziţiilor lor necreştine); dar din cauza nelegiuirii lor, a răzvrătirii lor, ei nu duc logica revelaţiei generale la concluzia sa logică şi corectă. Astfel, ei sunt, în sensul strict al cuvântului, fără nici o scuză.

Capitolul trei: Declararea Evangheliei

[1] Evrei 11:6

[2] Faptele Apostolilor 16:30-32

[3] Aici Bunyan introduce o notă: „Veniţi la Mine, toţi cei trudiţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă.” (Matei 11:28).

[4] John Bunyan, *Călătoria creştinului,* Editura Stephanus, Bucureşti, 1998, p. 174,176.

[5] Referinţele biblice enumerate aici vor putea ajuta pe oricine doreşte să ştie mai multe despre cum poate să devină creştin: Ioan 3:15-18; Romani 3:9-26; Romani 4:1-3; Galateni 2:16; Galateni 3:24; Ioan 8:24; Ioan 14:6; Faptele Apostolilor 4:12. În Romani capitolul 1-8 se poate vedea foarte clar unitatea care există între a deveni creştin şi ce urmează după ce omul devine creştin.

SECŢIUNEA A CINCIA

Capitolul unu: Cum să comunicăm Evanghelia generaţiei noastre

[1] Ioan 20:30, 31

[2] Luca 1:1-4

Capitolul doi: Importanţa adevărului

[1] Marcu 12:30; Deuteronomul 6:5.

SECŢIUNEA A ŞASEA

Capitolul unu: Demonstrarea caracterului lui Dumnezeu

[1] Ioan 13:34, 35; 17:21.

[2] Ioan 13:34, 35; 17:21

[3] 1 Ioan 2:1

[4] Romani 7:22-25

[5] 2 Corinteni 13:14

APENDICE

Apendice A: Problema apologeticii

[1] În legătură cu temnicerul din Filipi, vezi Capitolul trei, Secţiunea a patra.

[2] *El există şi nu tace* tratează necesitatea metafizică, morală şi epistemologică.

Evadare din raţional

Capitolul unu
[1] *Leonardo da Vinci,* New York, Raynal & Company, pag. 163-174, „Leonardo's Thought”.

Capitolul trei
[1] „On Science and Culture”, Encounter, octombrie, 1962.
[2] În *Dumnezeu care există* am arătat în detaliu dezvoltarea petrecută sub linia disperării în aceste domenii (în filozofie, artă, muzică, cultură generală şi teologie), din momentul în care omul a trecut sub linia disperării până în prezent.

Capitolul patru
[1] Londra, Allen and Unwin, 1961.
[2] Londra, Collins; New York: Harper and Row, 1959.
[3] *The Listener,* 13 octombrie, 1966.

Capitolul cinci
[1] Londra, Vision Press, 1958.
[2] Secker and Warburg, Londra, 1954.
[3] Feber, Londra, 1952.
[4] „Whatever Happened to the Great Simplicities”, *Saturday Review,* 18 februarie,1967
[5] *Kaddish Symphony,* 1963, Columbia KL 6005 sau KS 6005.
[6] Berkeley Publishing Company, New York, 1963.
[7] *The Theatre of the Absurd,* Anchor Books, New York, 1961.

Capitolul şase
[1] Pantheon, New York, 1966.
[2] *Science and Hebrew Tradition,* vol. 4 of Huxley's *Collected Essays,* Londra, Macmillan, 1902.

Capitolul şapte
[1] Deuteronom 5:23, 24

El există şi nu tace

Capitolul unu: Necesitatea metafizică
[1] Unii ar putea spune că există şi o altă posibilitate – o formă oarecare de dualism – şi anume două contrarii existând simultan ca fiind co-egale şi co-eterne. De exemplu, mintea (sau idealurile, sau ideile) şi materia; sau, în morală, binele şi răul. Totuşi, dacă susţinem această poziţie în morală, nu există nici un motiv ultim pentru a numi pe cineva bun şi pe altcineva rău – cuvintele şi alegerea lor sunt pur subiective dacă deasupra lor nu există ceva. Iar dacă există ceva deasupra lor, atunci nu mai avem un dualism adevărat.Îîn metafizică, dilema constă în faptul că nimeni nu se bazează finalmente pe dualism. În spatele lui Yin şi Yang există în umbră un Tao; în spatele zoroastrismului există un ceva sau cineva intangibil. Fapt este că în orice dualism rămânem cu o formă oarecare de dezechilibru sau tensiune, şi există o tendinţă de revenire la monism.

Fie încercăm să găsim o unitate a acestora, fie, în cazul unui paralelism (al idealurilor, sau al ideilor cu materialul), suntem nevoiţi să găsim o relaţie, o corelare sau un contact între cele două, altfel rămânem cu un concept în care cele două merg împreună, fără să existe însă o unitate care să le

determine să meargă astfel. Aşadar, în paralelismul la care se încearcă să se ajungă, există o tendinţă constantă a unei părţi de a se subordona celeilalte, sau de a deveni o iluzie.

Mai mult, dacă elementele dualismului sunt impersonale, rămânem cu aceeaşi problemă atât în fiinţă cât şi în morală ca în cazul unei forme mai simple a impersonalului final. Astfel, cred eu, dualismul nu constituie acelaşi gen de răspuns fundamental ca răspunsul întreit pe care îl voi aborda în această carte.

Probabil că ar fi bine să arăt că atât în existenţă cât şi în morală, creştinismul oferă un răspuns unic şi suficient cu privire la dualismul prezent, care, la origine este totuşi un monism. În existenţă, Dumnezeu este duh – acest lucru este la fel de adevărat despre Tatăl ca despre Duhul Sfânt, dar şi despre Fiul, înainte de întrupare. Astfel, începem cu un monism; dar prin crearea universului material din nimic de către Dumnezeul infinit, se creează un dualism. Trebuie să observăm că deşi Dumnezeu a creat ceva care n-a existat mai înainte, nu este vorba totuşi de un început din absolut nimic, pentru că El exista, voind.

Capitolul doi: Necesitatea morală

[1] Observaţi că avem în creştinism, în acest domeniu al moralei, dar şi în acel al existenţei, un răspuns suficient pentru monismul originar, care în prezent este însă un dualism. Acesta se bazează pe faptul că Dumnezeu este bun şi a creat totul bun, dar creatura liberă neprogramată s-a revoltat şi a adus astfel în existenţă dualismul prezent între bine şi rău. Dar acestea nu sunt egale, pentru că răul este contrar naturii lui Dumnezeu, care a fost monismul moral originar. Astfel, în morală, ca şi în existenţă, avem un răspuns atât pentru dualismul prezent, cât şi pentru monismul necesar.

Capitolul trei: Necesitatea epistemologică: problema

[1] *Evadare din raţional* şi *Dumnezeul care există.*

Capitolul patru: Necesitatea epistemologică: răspunsul

[1] Pentru o discuţie mai cuprinzătoare asupra revelaţiei propoziţionale şi verbalizate, vezi Apendice A: „Este revelaţia propoziţională un nonsens?”

[2] Am dezvoltat această idee în *The Church at the End of the Twentieth Century.*

[3] Vezi *The Church al the End of the Twentieth Century.*

Mulţumiri

DUMNEZEU CARE EXISTĂ

Pentru permisiunea de a cita din următoarele lucrări protejate prin copyright, mulţumesc:

D-nei Marguerite Arp pentru poezia „Fur Theo van Doesburg”, de Hans Arp;

Lui Dylan Thomas, *Collected Poems* ©1957, New Directions Publishing Corporation. Retipărită cu permisiunea New Directions Publishing Corporation;

Autorului şi *The New Yorker* pentru extrasul din „Figure in an Imaginary Landscape” de Calvin Tompkins, ©1964 The New Yorker Magazine Inc.;

Agence Hoffman pentru extrasul din Prefaţa „A Sense of Wonder”, de Henry Miller la *The History of Art* de Elie Favre (În traducerea apărută în *Vogue,* decembrie, 1964);

Dr. John Macquarrie pentru un extras din articolul apărut în *The Listener,* 12 aprilie 1962.

Cuprins

CARTEA A DOUA:
EVADARE DIN RAȚIONAL

CARTEA A TREIA:
EL EXISTĂ ŞI NU TACE